Suomalainen Tiedeakatemia
Academia Scientiarum Fennica
Snellmaninkatu 9—11 • Helsinki • Suomi - Finland

FF Communications
Editor: Prof. Dr. MARTTI HAAVIO
Rauhankatu 3 • Helsinki • Suomi - Finland

Prices in Finnish marks:

Vol.	N:o	mk	Vol.	N:o	mk
I	5—7	500:—	XV	51	70:—
	8—12	500:—		52	640:—
II	20—21	190:—		51—52	700:—
	17—21	950:—	XVI	53	320:—
III	23	400:—		54	280:—
	24	400:—		53—54	500:—
	25	320:—	XVII	55	340:—
	22—25	1300:—		56	380:—
IV	26	360:—		55—56	700:—
	27	440:—	XVIII	57—60	250:—
	28—29	260:—		61	450:—
	26—29	1000:—	XIX	62	550:—
V	30	220:—	XX	63	700:—
	31	300:—	XXI	64—66	300:—
	32—33	440:—		67	400:—
	33	130:—		64—67	700:—
	30—33	900:—	XXII	68—69	450:—
VI	34	750:—	XXIII	70	190:—
VII	35—37	320:—		71	320:—
	39	150:—		72	280:—
	35—39	750:—		70—72	750:—
VIII	40—41	450:—	XXIV	73	900:—
IX	42	900:—	XXV	74	550:—
X	43	850:—	XXVI	75	400:—
XI	44	800:—		76	300:—
XII	45—46	600:—	XXVII	77	450:—
XIII	47—48	700:—		78—80	250:—
XIV	49—50	400:—	XXVIII	81—82	150:—

FF COMMUNICATIONS N:o 140

INDOGERMANISCHE TOTENVEREHRUNG

Bd. 1.

Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen

VON

KURT RANKE

HELSINKI 1951
SUOMALAINEN TIEDEAKATEMIA
ACADEMIA SCIENTIARUM FENNICA

HELSINKI 1951
HELSINGIN LIIKEKIRJAPAINO Oy

In memoriam Carl Wesle, Jena.

EINLEITUNG.

Kein Erlebnis ist für den Menschen seit je unfassbarer gewesen als der Tod eines der Seinigen. Die Frage nach dem Woher, die bei dem anderen grossen Ereignis des Lebens, der Geburt, entsteht, hatte wohl schon im Denken des urtümlichen Menschen kaum die gleiche Bedeutung wie die nach dem Wohin beim Tode.[1]) Denn dieses Problem lag der lebenden Persönlichkeit als eigenes noch zu erfüllendes Schicksal bedeutend näher als die Spekulationen über die Herkunft eines doch immerhin fremden Wesens oder als das Zurücktasten in eine überwundene Vergangenheit. Zudem war das Los des jungen Menschen bekannt aus der eigenen Existenz, aber das des Toten war ungewiss. Es konnte erahnt oder in irgend einer Form ersehnt werden, aber das Bild, das man sich machte, lag jedenfalls nicht in der Ebene empirischer Erkenntnis. Und schliesslich wusste man wohl schon in sehr frühen Kulturstufen den Beginn des Lebens von sich selber abhängig: wenn auch das Wachsen und Erscheinen des jungen Menschen als etwas Wunderbares aufgefasst wurde und ja auch von uns noch wird, kannte man doch die Wirkung des Zeugungsvorganges und die durch ihn bedingte Auslösung des Werdenden.[2])

---

1) Die Bedeutung des Mysteriums der Zeugung und der Geburt ist von *Schubart*, Religion und Eros (1944) überbewertet worden. Das rätselhaftere Element im Schicksal des Menschen ist nach den eindeutigen Zeugnissen der Archaeologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologie für diesen noch immer der Tod gewesen.

2) Wenn von heute lebenden Tiefkulturvölkern berichtet wird, dass ihnen die physiologische Vaterschaft nicht nur unbekannt sei, sondern dass sie überhaupt jegliche Beziehung zwischen dem Begattungsakt und der Geburt auf das nachdrücklichste leugnen, vgl. *Reitzenstein*, Kausalzusammenhänge zwischen Geschlechtsverkehr u. Empfängnis in Glaube u. Brauch der Natur- u. Kulturvölker, Zs. f. Ethnol. (1909) 644 ff; *Frazer*,

Anders beim Tod: Er kam, wenn er nicht gewaltsam verursacht war, ohne Mitwirkung des Menschen, und es half gegen ihn kein Fliehen und Wehren; er war eine höhere Macht oder doch von einer solchen gesandt.

Diese Einzigartigkeit stellte das Todeserlebnis über alle anderen Geschehnisse des menschlichen Daseins und bedingte bei jedem Todesfall eine neue eindringliche Auseinandersetzung mit dem Vorgang des Sterbens, mit dem Toten selbst und vor allem mit seinem weiteren Fortleben. Denn dass nun etwas, was viele Jahre kraftvoll gewirkt, was jüngst noch warm und lebensfroh vor einem gestanden hatte, plötzlich und endgültig erledigt sein sollte, war schon dem Urmenschen wahrscheinlich genau so unfassbar, wie es uns Heutigen ist.

Ihren sinnfälligen Ausdruck fand diese mentale Stellungnahme im Totenbrauchtum, dessen gestaltende Kräfte je nach der individuellen Einstellung der betreffenden Kultur oder Zeit entweder Furcht oder Zuneigung, Abwehr oder Verbundenheit gegenüber den Toten waren.[1]) In der Entwicklung der einzelnen Rassen- und Völkergemeinschaften entstanden so immer aufs neue Vorstellungen, Sitten und Kulte, die sich mit dem Verstorbenen befassten, in ihrer historischen und landschaftlichen Vielfältigkeit sich durchdrangen, überlagerten, verdrängten, bis das heutige Bild vom Totenbrauchtum entstand, verwirrend in seiner Mannigfaltigkeit und Formenfülle.

Totemism and Exogamy 1 (1910), 576 f; *Fehlinger*, Das Geschlechtsleben der Naturvölker (1921) 67 ff, so scheinen mir das Rudimente einer primitivsten Geistesstufe zu sein, über die die Indogermanen schon längst hinausgewachsen waren. Auf diesen Urzustand menschlicher Beobachtungs- und Erkenntniskraft ethnosoziologische Verhältnisse wie z.B. das Mutterrecht zurückzuführen, so *Lippert*, Die Religion der europäischen Kulturvölker (1881) 5 f; *Collet*, Le régime des clans et le matriarcat à Sumatra, Revue de l'Institut de Sociologie 3 (1922), 171, halte ich für ebenso verfehlt, wie aus ihm die Erzählungen von der Herkunft der kleinen Kinder aus Teichen, Steinen, Bäumen usw. erklären zu wollen, vgl. *Wilke*, Religion d. Indogermanen 45, die ja neben der Vaterschaft auch die natürliche Herkunft von der Mutter leugnen. Diese Vorstellungen gehen vielmehr auf die Spekulationen über die Heimat der Seelen zurück, die nach weit verbreitetem Volksglauben unter der Erde, am »Seelenort», dem Reiche der Toten hausen und durch die natürlichen Öffnungen (Gewässer, Höhlen usw.) geholt werden oder in Pflanzen, Steinen usw. verborgen aus der Erde herauswachsen können. Und schliesslich ist der bekannte Glaube an die Wiedergeburt der Toten nicht aus der Unkenntnis der physischen Vaterschaft, so *Visscher*, Religion u. soziales Leben bei den Naturvölkern 2(1911), 85 f., sondern aus dem Glauben an die Praeexistenz und an die Reincarnation der Seele entstanden.

[1]) Selten und nur in ausgesprochen individualistischen Denksystemen und Theorien, niemals aber im Volksglauben der höher entwickelten Kulturvölker finden wir absolute Gleichgültigkeit gegenüber dem Verstorbenen. So auch *Pfister*, Die Religion u.d. Glaube d. german. Völker, Arch. f. Rel. Wiss. 33 (1936), 3: »Ein Volk ohne Totenkult ist ebenso unmöglich, wie eines ohne völlige Religion». Gleiches gilt vom Totenglauben der Primitiven, vgl. *Wasmannsdorf*, Die religiösen Motive d. Totenbestattung 4; *Lévy-Bruhl*, Das Denken d. Naturvölker 268. Auch Scherke vermag in seiner gründlichen Materialzusammenstellung über das Verhalten der Primitiven zum Tode keine völlig gleichgültige Haltung gegenüber den Toten nachzuweisen. Selbst die höher entwickelten Tiere gehen ja zumeist mit einer instinktiven Scheu um eines ihrer Toten herum oder scharren es ein. Mit Recht setzen daher *Wilke*, Religion d. Indogermanen 49; *Hahne*, Totenehre im alten Norden 6,8 u.a. diese primitivste Gefühlsregung schon bei den Menschen der allerältesten Stufe voraus.

Dieses Brauchtum nun ist zwangsläufig an bestimmte Ereignisse, Zeiten oder Vorstellungen gebunden, z.B. an den Augenblick des Sterbens, an die Ausstattung des Leichnams, an die Beerdigung, Verbrennung oder anders geartete Beseitigung des Toten, an Einsatz oder Ende des Leichenzerfalls, an die Trennung der Seele vom Körper oder vom Diesseits, an den Eintritt in die Ahnengemeinschaft usw.

Von diesem grossen Komplex brauchtümlicher Gewohnheiten und Vorstellungen interessieren uns hier im wesentlichen nur die Erscheinungen aus einem bestimmten Zeitabschnitt unmittelbar nach dem Tode, in dessen Verlauf zahlreiche kultische Handlungen vorgenommen werden, die sich an den Toten wenden. Dabei müssen vor allem drei Grundformen von einander geschieden werden:

1) In einem individuellen Totenbrauchtum wird des Verstorbenen noch einige Zeit nach seinem Tode als einer Einzelpersönlichkeit gedacht. Verehrung oder Abwehr gehen von den Hinterbliebenen oder von einem grösseren Kreise aus, zu dem der Tote in näherer Beziehung gestanden hatte, und

werden in einem von der Gemeinschaft gesetzten Verfahren durchgeführt.[1])

2) Zwischen diesem und dem unter 3) angeführten kollektiven Totenkult gibt es in vielen Kulturkreisen die Vorstellung, dass der Verstorbene in eine engere Ahnengemeinschaft übergeht, deren Verehrung sich zumeist auf die drei letzten Generationen: Vater, Grossvater und Urgrossvater erstreckt. Auch hier lässt die natürliche Verflechtung mit der Nachkommenschaft einen Kult im Rahmen der Familie zu, der sich allerdings bei Führergeschlechtern schon zu einer Art staatlicher Observanz auswachsen kann. Der entscheidende Einschnitt liegt auch hier im Aufhören der individuellen Existenz, denn schon in der Ahnengemeinschaft geht die Persönlichkeit des Toten in der allgemeineren Einheit der Ahnentrias auf.[2])

3) Nach dem Abschluss des persönlichen Totenkultes bzw. nach dem Ausscheiden des Ältesten aus der Ahnentrias beim Einrücken eines neuen Toten geht der einzelne Verstorbene in das grosse Heer aller Toten, »Allerseelen», über und geniesst mit diesen zusammen vom ganzen Volke allgemeine Verehrung zu bestimmten Zeiten und Festen des Jahres.[3])

---

1) Ausnahmen werden mit Menschen von grosser Bedeutung gemacht, die nach ihrem Tode eine Art Vergöttlichung erfahren und neben einer allgemeinen, auch eine dauernde persönliche Verehrung geniessen, z.B. Heroen, Heilige usw.

2) Dieser Drittväterkult scheint in besonderem Masse den indogermanischen Völkern eigen gewesen zu sein. Darüber in einer weiteren Untersuchung des Verfassers unter dem Titel »Die indogermanische Ahnentrias». Hier nur einige Literatur zur allgemeinen Verbreitung: für die Inder s. *Caland*, Altindischer Ahnenkult (1893) 175; *Kaegi*, Neunzahl bei den Ostariern 5 f; für die Griechen: *Rohde*, Psyche 1, 247 ff; Römer: *Wissowa*, Religion u. Kultus d. Römer 172 f; Germanen: *E. H. Meyer*, Mythologie d. Germanen (1903) 119.

3) Zum Übergang von den persönlichen zu den allgemeinen Totenfesten s. *Matić*, Totenkult bei den Serben 24. Reiches Material über den allgemeinen Totenkult hat *Sartori*, Speisung d. Toten 46 ff. zusammengestellt. Neben einer Reihe unwichtiger heben sich z.B. bei den Indogermanen folgende Totengedenktage und -feste im Jahreskreislauf besonders ab: a) bei den Germanen die Jul- oder Mittwinterzeit, vgl. *de Vries*, Altgerman. Religionsgesch. 2, 318: b) bei den Griechen der dritte Tag der Anthesterien im Frühling, vgl. *Rohde*, Psyche 1, 237; *Pernice*, Griech. u. röm. Privatleben 72; c) bei den Römern die dies parentales (13.—20. Febr.), vgl. *Roscher*, Lex. d. griech. u. röm. Mythologie 2, 2323; d) die Gallier feierten im Februar das allgemeine Totenfest, s. *Sartori*, Speisung d. Toten 52; *Saupe*, Indiculus supersitionum 9; e) die Slawen im Frühjahr, *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 97; *Haase*, Volksglaube u. Brauchtum d. Ostslawen 321; die Inder und Perser im Winter, *Oldenberg*, Religion d. Veda 442, *Clemen*, Religionsgesch. Europas 1 (1926), 219. g) Für die römisch-katholische Kirche legte Papst Johann XIX. im Jahre 100 6nach cluniacensischem Vorbild das allgemeine Seelenfest auf den 2. November jeden Jahres, Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 267 f; *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 441, 665. h) Die griechisch-orthodoxe Kirche feiert den Samstag vor Pfingsten als allgemeinen Gedächtnistag, *Sokolow*, Darstellung des Cottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes (1893) 170.

Im ersten Falle ist auch jetzt noch ein individuelles Gedenken durch die Trauernden erlaubt, doch darf es keine äusserliche Gestaltung mehr finden oder gar Tätigkeit und Interesse der Hinterbliebenen, die die Gemeinschaft wieder voll und ganz beansprucht, stören. D.h. mit anderen Worten, der Abschluss der individuellen Trauerzeit beendet auch deren brauchtümliche Ausführung: was darüber hinausgeht an persönlicher Aktion, ist im echten Sinne des Wortes unsittlich, weil wider die Sitte.[1])

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem persönlichen Verhältnis zwischen dem Verstorbenen und den Lebenden und kann nur gelegentlich den Blick auf das allgemeine Totenfest richten. Es findet also nur die Zeit Betrachtung, in der der Tote noch individuelle Anteilnahme bzw. ängstliche Fernhaltung und Beruhigung erfährt, in der er hier auf der Erde, im Diesseits weilend oder wirkend gedacht wird und Beziehungen zu dem pflegt, was einst der Inhalt seines Lebens gewesen ist.[2])

Die Brauchtumsformen dieser Kultperiode sind, wie schon erwähnt, im wesentlichen an bestimmte natürliche Vorgänge

---

1) Vgl. hierzu besonders unten S. 86.

2) Nur besondere Verhältnisse: Schuld, unerfüllte Wünsche, Störung der Totenruhe, Sorge für die Hinterbliebenen usw. können den Toten zu dem bekannten Wiedergänger machen, der nun lange Zeit nicht verwesen kann und umgehen muss, vgl. *His*, Totenglaube in d. Gesch. d. german. Strafrechts 5 f; *Jobbé-Duval*, Les morts malfaisants (1924) 55,75.

oder an zeitlich fixierte eschatologische Vorstellungen geknüpft. Im ersten Falle handelt es sich vornehmlich um die verschiedenen Stadien des Leichenverfalls, im zweiten um Fristen, an die etwa der Aufenthalt der Seele im Diesseits geknüpft ist, wobei zu beachten ist, dass dieser sehr häufig an jene erwähnten Auflösungsmomente gebunden zu sein scheint.

Der Verwesungsprozess spielte und spielt noch heute im Brauchtum vieler Primitiv- und Kulturvölker eine bedeutsamere Rolle als gemeinhin angenommen wird. Scherke, Frazer, Sartori u.a.[1]) haben in ihren ethnologischen Sammlungen und Untersuchungen auf den allgemeinen Charakter dieser Sitte hingewiesen und reiches Material dazu veröffentlicht. So findet bei einigen Völkern die Bestattung bei beginnendem,[2]) bei anderen erst bei vollendetem Leichenzerfall statt.[3]) Amerikanische, australische und malaiische Stämme exhumieren die Knochen nach völliger Auflösung des Fleisches und bestatten sie ein zweites Mal.[4]) Zuweilen sind die nächsten Verwandten gezwungen, mit dem Toten zu-

[1]) *Scherke*, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode (1923); *Frazer*, The Belief of Immortality and the Worship of the Dead (1913); *Sartori*, Die Speisung der Toten (1903); *Ratzel*, Völkerkunde (1886 ff.). Zahl und Verbreitung der im folgenden angeführten Bräuche machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[2]) Die Osage in Kansas, die Kurnai in Südost-Australien und die Schwarzen der Westküste Afrikas warten mit dem Begräbnis, bis sich Anzeichen der Verwesung bemerkbar machen (*Scherke* 35; *Ellis*, The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of Westafrica, Lond. 1890, 106 ff.), die Wollaroi in Südost-Australien, bis sich das Fleisch leicht von den Knochen löst (*Scherke*, ebda.). In Sachalin-Ula am Amur wird der Tote halb begraben und erst nach einigen Wochen, wenn die Leiche in Fäulnis übergegangen ist, tiefer bestattet (*Sartori* 40).

[3]) Bei den Bewohnern der Hood-Halbinsel in Britisch-Neuguinea (*Frazer* 1, 203), bei den Kai und Yambin auf Neuguinea (ebda. 1, 267), auf der Gazelle-Halbinsel in Neubritannien und bei den Moanus der Admiralitätsinseln (ebda. 1, 400), auf Tahiti (*Scherke* 35) usw. In Ugogo (Ostafrika) wird der Leichnam aufrecht in einen hohlen Baum gestellt und nicht eher beigesetzt, als bis er vollkommen verwest ist (*Sartori* 30); weiteres Material bei *Hertz*, La représentation collective de la mort, Année sociologique 10, 48 ff. Aus der gleichen Sitte versucht übrigens *Clemen*, Religionsgesch. Europas 1, 7 auch das Durcheinander der Knochen bei praehistorischen Bestattungen, z.B. im Cromagnon-Kreis, zu erklären.

[4]) *Scherke* 74 ff.

sammenzuwohnen, bis die teilweise oder sogar totale Verwesung eingetreten ist.[1]) Auch im eschatologischen Vorstellungsbereich, vor allem bei der Trennung der Seele vom Leichnam, ist der Zusammenhang mit dem Verfallsprozess ebenso wenig zu übersehen[2]) wie bei der Totenspeisung, die gleichfalls in ihrer Dauer und Intensität an die verschiedenen Stadien dieser Erscheinung geknüpft zu sein scheint.[3])

Im übrigen sind die Termine und Fristen des individuellen Totenkultes von einer unübersehbaren Fülle und Mannigfaltigkeit. Zeitliche Bestimmungen nach Tagen, Wochen, Monaten oder Jahren wechseln in buntem Reigen mit beliebten Rund- und Sakralzahlen wie drei, sieben, neun, zehn, dreissig, hundert Tagen usw.[4]) Ihre Entstehung verdanken

[1]) Bei den Bewohnern von Port Moresby (Neuguinea) wohnt die Witwe mit dem Verstorbenen zusammen, bis die totale Verwesung eingetreten ist (*Ratzel* 1, 346), auf den Gilbert-Inseln, bis sich das Haupt von selbst vom Rumpfe trennt (ebda. 1, 305), auf der Gazelle-Halbinsel sind es die nächsten weiblichen Angehörigen, die so lange bei der Leiche bleiben müssen (*Frazer* 1, 397).

[2]) Bei den transsilvanischen Zigeunern irrt die Seele bis zur völligen Auflösung des Leichnams auf der Erde umher (Globus 51, 267), bei den Bataks und Ingraeknungs bleibt sie so lange im Hause (*Scherke* 134), bei den Stämmen in Zentral-Celebes erlischt der Verkehr zwischen der Seele des Toten und den Hinterbliebenen erst mit dem vollendeten Auflösungsprozess des Leichnams (*Frazer* 1, 165). Dasselbe ist übrigens auch slawischer Volksglaube, vgl. *Krek*, Einleit. in die slaw. Literaturgesch. 418. Nach jüdischer Vorstellung entfernt sich die Seele am dritten Tage vom Leichnam, da nach diesem Zeitpunkt die Verwesung einsetzt (*Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 60 ff.) Auch in alten christlichen Eschatologien taucht diese Vorstellung auf. Wie anders ist sonst Kap. 31 der Canones des Basilicus zu verstehen: »Die Weisen wissen, wenn die Seele vom Körper scheidet, wird der Körper zu Staub» (*Riedel*, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, 248 f). Über die physiologische Bedingtheit des indogermanischen Dreissigsten s. unten S. 337 ff.

[3]) In Sachalin-Ula am Amur wird der Leichman, bis er in Fäulnis übergegangen ist, mit Speisen versehen (*Sartori* 40), in Ugogo (Ostafrika) so lange mit Bier begossen, bis nur noch die Knochen vorhanden sind (a.a.O.). Die Eskimo, Atka-Aleuten und Potawatomi setzen die Besuche der Grabstätte und die mit ihnen verbundenen Libationen fort, bis die Leiche verfault ist (*Scherke* 68).

[4]) Als Beispiele noch einige hunderttägige Totenfeiern: Auf den Neuen Hebriden müssen die weiblichen Verwandten eines Toten hundert Tage in der Hütte verbringen. Am letzten Tage findet ein Totenmahl statt, nach dem sich die Seele entfernt (*Scherke* 117, 132). Auf Yap baut

sie neben den oben genannten Impulsen wohl jenem urtümlichen und universellen Empfinden für heilige Zeiten und Fristen, das im Leben der Völker das Chaos des Geschehens und der zwischenmenschlichen Beziehungen zu einem sinnvoll geregelten Ablauf ordnet.

Inmitten dieser vitalen Fülle erscheint ein geschlossener Komplex von Zeiten und Fristen, der im Bereich der europäischen und orientalischen Völker besondere Ausbildung und Pflege erfahren hat. Es sind dies die dreissig oder vierzig Tage nach dem Tode,[1]) denen unsere spezielle Untersuchung gewidmet ist.

Im sporadischen Auftreten sind diese Termine auch einer Reihe von Primitiven bekannt. Als ethnologische Parallelen sind mir folgende Beispiele begegnet: Die Betschuana in Afrika, die Serangluo und Gorong in Australien haben eine Trauerzeit von einem Monat.[2]) Auf Buin begibt sich der Geist des Verstorbenen nach Ablauf der gleichen Zeit in das Schlafhaus des nächsten Verwandten.[3]) Die Mauhé am Tapajoz geniessen einen Monat lang nur Guarana, Wasser und Ameisen.[4]) Wer bei den Indianern des Washington-Territoriums eine Leiche anrührt, darf dreissig Tage lang weder Lachs noch Stör essen.[5]) Die Frauen der alten Tupinambas assen im Trauerfall einen Monat lang nur des Nachts.[6]) Bei den Choctaws trauert die Witwe einen ganzen Monat

sich der Sohn an der Stelle, wo der Körper des Vaters beigesetzt ist, eine Blätterhütte und verbringt dort hundert Tage in Einsamkeit (Ders. 118). Bei den Makassaren und Buginesen herrscht beim Tode fürstlicher Persönlichkeiten die gleiche Zeit über strengste Trauer. Es dürfen nicht die allergewöhnlichsten Arbeiten vorgenommen werden (Ders. 127). Bei den Menangkau-Malaien auf Sumatra schliesslich wohnt die Seele hundert Tage auf dem Söller (ebda. 133). Weitere Zeugnisse für den hunderttägigen Totenkult in der Encycl. of Rel. and Eth. 4, 441.

[1]) Bzw. ihre zeitlichen Äquivalenzien, die Vierwochen-, Monats- oder Sechswochenfrist.
[2]) Zs. f. vergleich. Rel. Wiss. 15 (1902), 404.
[3]) *Scherke* 133.
[4]) *Sartori* 58.
[5]) Ebda. 59.
[6]) *Koch-Grünberg*, Der Animismus d. südamerikan. Indianer (1900) 75.

am offenen Grabe ihres Mannes, [1]) bei einigen Kaffernstämmen Südafrikas die gleiche Zeit über in Einsamkeit an einem abgelegenen Ort. [2]) Bei den Viktoria-Stämmen ist es üblich, die Leiche eines Häuptlings einen Monat lang auf einen hohen Baum zu legen.[3]) Die Festlichkeiten nach dem Tode des Tuitonga auf Tonga dauern einen Monat. Dabei wird soviel verzehrt, dass Schweine, Hühner, Kokosnüsse usw. auf acht Monate tabuiert werden müssen.[4]) Bei den Holontalo findet sich der Brauch, dass als Sühneopfer die Seele vierzig Tage lang gespeist wird, wobei ihr auch Geld und Blumen dargebracht werden.[5]) Bei den Danalja in Nubien legt am vierzigsten Tage nach dem Begräbnis einer der Hinterbliebenen Esswaren auf das Grab und verteilt sie dann unter die Armen.[6])

Inwieweit wir es hier mit autochthonen Vorstellungsgehalten oder, wie z.B. bei einer Reihe von afrikanischen und malaiischen Völkerschaften mit einiger Sicherheit zu vermuten ist, mit spätislamischer oder -christlicher Einflussnahme zu tun haben, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall handelt es sich um singuläre oder lokal begrenzte, mit einander in keinem genetischen Zusammenhang stehende Anschauungen einzelner Stämme und Völker. Die Beschränkung unserer Untersuchung auf den indogermanischen und vergleichsweise auf den orientalischen Dreissigsten als einer ureigenen Schöpfung mit einem gemeinsamen, charakteristischen und einmaligen Brauchtumskomplex trägt daher die Berechtigung in sich, diese primitiven Sonderfälle ausser Acht zu lassen oder sie höchstens als Beispiele für eine Polygenese des Dreissigsten auf Grund allgemein menschlicher Vorstel-

[1]) *Sartori* 31; *Ploss-Bartels*, Das Weib in d. Völkerkunde 2 (1913), 674.
[2]) *Frazer*, Folk-Lore of the Old Testament 3, 276 f.
[3]) *Scherke* 37.
[4]) *Waitz-Gerland*, Anthropologie d. Naturvölker 6 (1872), 176.
[5]) *Ratzel*, Völkerkunde 1, 442.
[6]) *Casati*, Zehn Jahre in Äquatoria u. die Rückkehr mit Emin Pascha 1 (1891), 66 f.

lungen und Beobachtungen zu werten. Wesentlicher nämlich als die Feststellung einer unsicheren, anthropologischen Grundlage scheint mir die Erkenntnis des spezifisch Indogermanischen zu sein, d.h. dessen, was diese Völker aus dem elementaren Glauben um Tod und Vergehen gemacht haben. Eine solche bewusste Einengung tendiert nicht zu irgend einer Kulturkreislehre, sondern hebt nur die indogermanischen Totengedenktage sowohl hinsichtlich ihrer zeitlichen Fixierung wie ihrer gehaltlichen Eigenart von einer breiteren, ethnologischen Grundschicht ab.

Zum Schluss der einführenden Worte noch einiges zur Anlage und zur Problematik dieser Arbeit. Der Verfasser ist sich durchaus im klaren darüber, dass eine noch breitere Materialgrundlage für den erkenntniskritischen Teil der Untersuchung von grösstem Wert gewesen wäre. Manche Vorstellungen und Gewohnheiten hätten dadurch wohl eine eindringlichere Motivierung erfahren. Aber das Forschungsgebiet ist ein so weitläufiges, dass allein die sprachlichen Belange nicht von einer Person bewältigt werden können und man für weite Bezirke des Beobachtungsfeldes von der Zufälligkeit gelegentlicher Übersetzungen oder den Surrogaten sprachlich zugänglicher Bemerkungen und Auszüge abhängt. Hinzu kommen die rein technischen Schwierigkeiten, die in der jetzigen Zeit fast unüberwindlich geworden sind. Gerade die ergiebigen, volkskundlichen und religionswissenschaftlichen Sammlungen anderer Völker sind in einer oft so schwer zu erfassenden Literatur verborgen, dass ihre Beschaffung schon in finanzieller Hinsicht für einen Einzelnen völlig untragbar geworden ist. Daher kommt es, dass der Grundstock des Materials das Germanische ist, zu dem als ausrichtendes und bestätigendes Element eine sehr beträchtliche Menge indogermanischen Vergleichsgutes trat. Wo es um elementarer Probleme willen not tat, wurden auch ethnologische Belege aus dem Bereich der Primitiven in reichem Masse herangezogen. So ist der Verfasser trotz des verständlichen Wunsches

nach immer neuen Vergleichsmöglichkeiten zu der Überzeugung gelangt, dass nach sorgfältiger Prüfung Menge und Qualität des herausgestellten Materials vollauf genügen, um zu durchaus gesicherten Ergebnissen zu kommen.

Kritik wie Beisteuer sind erwünscht. Der Verfasser richtet daher an alle Fachkollegen der vergleichenden Volkskunde und Religionswissenschaft die Bitte, ihn auf Irrtümer wie auf weitere Quellen und Materialien aufmerksam zu machen. Der Problematik mancher seiner Ansichten, vornehmlich hinsichtlich ihrer Diktion, ist er sich sehr wohl bewusst. So liegt ihm vor allem am Herzen, hier zu Beginn der Untersuchung ausdrücklich festzustellen, dass der Komplex des Dreissigsten nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus dem gewaltigen und vielseitigen Bereich des indogermanischen und darüber hinaus des allgemein menschlichen Totenglaubens ausmacht. Religionswissenschaftliche Forschungen und Interpretationen haben allzuleicht eine etwas apodiktische Sprachführung,[1]) die durch den Zwang zur logischen Konzipierung eines oft schwierigen Materials unter einen Leitgedanken bedingt sein mag, beim Leser jedoch nicht selten den Eindruck eines generalisierenden Autoritätsanspruches hervorruft. Trotz dieser Gefahr glaubt der Verfasser einem gewissen Hang zur Pointierung mancher Gedanken und Definitionen mit einigem Recht nachgehen zu dürfen, um den Gegensatz zu landläufigen Ansichten und Meinungen um so energischer herausheben zu können. Denn letztlich werden Untersuchungen wie diese, ungeachtet aller kritischen Einsicht, nicht nur mit Tinte sondern auch mit einem guten Schuss Blutes geschrieben. So möge auch in dieser Arbeit mehr als nur wissenschaftliche Erkenntnis, nämlich ein Bekenntnis zur indogermanischen Eigenart gesehen werden.

[1]) Und das umso eher, je unsicherer der Grund ist, auf dem sie sich bewegen.

Kapitel 1.

Die indogermanischen Totengedenktage.

Die indogermanischen Totengedenktage und ihr Brauchtum gehören in den grossen Vorstellungskreis vom »Lebenden Toten». Es ist dies eine Anschauung, die seit altersher bekannt und auf der ganzen Erde verbreitet, sich bis in die neueste Zeit in zahlreichen Sitten und Gebräuchen, Glaubensformen und Sagen erhalten hat.[1]) Ihr Ursprung liegt im Dunkel des alten und ewig neuen individuellen Bewusstwerdens. Sie beruht auf den Unbegreiflichkeiten und Imponderabilien der menschlichen Psyche ebenso wie auf den intellektuellen Mängeln und Fehlleitungen des assoziativ denkenden Menschen. Sie entspringt dem triebhaften Widerstand unserer vitalen Existenz gegen Sterben und Vergehen, der ungestümen Forderung unseres Blutes und Leibes nach ewiger Dauer,[2]) der instinktiven Reaktion unserer Sinne gegen die vom Bewusstsein gespeiste Skepsis der Ratio. Die hieraus sich entwickelnden Vorstellungen sind daher so urtümlich, so einfach, triebhaft und zwangsmässig in uns angelegt, dass sie als Urphänomene unseres Wesens angesprochen werden müs-

1) Vgl. hierzu besonders *Neckel*, Walhall 37 ff; *Mogk*, Altgerman. Spukgeschichten, in Illbergs Neuen Jahrbüchern 43, 103 ff; *Schreuer*, Recht d. Toten, Zs. f. vergl. Rechtswissensch. 33, 333 ff; 34, 1 ff; *Naumann*, Primitive Gemeinschaftskultur 18 ff; *Klare*, Die Toten in d. altnord. Literatur, Acta Phil. Scand. 8, 1ff; *Wilke*, Religion d. Indogermanen 29 ff; *Geiger*, Art. »Leiche» und »Toter», Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1024 ff; 8, 1019 ff.

2) Diese unbewusste und triebhafte Angst des Blutes vorm Ersterben findet tiefe dichterische Gestaltung in Bluncks Novelle »Furcht des Blutes», *Blunck*, Feuer im Nebel (1940) 228 ff. Über das geheimnisvolle Verhältnis von Massensterben und folgendem Geburtenanstieg s. *Schubart*, Religion u. Eros 166 ff.

sen. Sie sind so notwendig wie das Leben selbst, weil sonst der Mensch an seiner Existenzberechtigung verzweifeln würde.[1]) Sie sind daher so unzeitlich wie urzeitlich.

Diese unbewussten Triebkräfte werden einmal unterstützt durch das primitive Unvermögen, sich den Tod und sein Wesen überhaupt vorstellen zu können,[2]) zum anderen aber und vornehmlich provoziert durch die assoziative Vermischung von Vergangenheit und Gegenwart im Erinnerungs- und Traumbild, das uns den Toten in seiner vollen Kraft und Erscheinungsfülle repräsentiert, so wie er sich gegeben hatte, als jene merkwürdige und unbegreifliche Lethargie, genannt Tod, ihn noch nicht erfasst hatte.[3])

So musste es wohl zum Glauben an die Unzerstörbarkeit des physischen Lebens kommen, eines Lebens, das vielleicht in einigen seiner äusseren Erscheinungsformen variieren

1) Auch die höchst entwickelten Kulturreligionen können sich dieser menschlichen Mentalität nicht entziehen. Die »Auferstehung des Fleisches» wird gleichermassen von Zarathustra wie von den Verfassern der Makkabäerbücher oder des Talmuds, von den Schöpfern der Mithrasmysterien wie den Evangelisten des Christentums oder den Gründern des Islams gelehrt.

2) Dazu *Söderblom*, La vie future d'après le Mazdéisme (1901) 52 f.

3) *Schreuer*, Recht d. Toten 1, 371 ff. und vor allem 372: die »leibhaftige Erscheinung in Traum und Vision gilt subjektiv noch lange als physische Wiederkehr der Leiche aus dem Grabe». *Much*, Germania des Tacitus (1937) 383 bei der Interpretation des feralis exercitus: »Der lebende Leichnam war nie ganz aus dem Glauben verdrängt worden, weil die Phantasie der Überlebenden den Toten immer wieder mit den Erinnerungsbildern aus seinen Lebzeiten in Verbindung bringen wird». Auch *Wilke*, Religion d. Indogermanen 29 ff; *His*, Totenglaube in d. Gesch. d. german. Strafrechts 3 f; *Klare*, Die Toten in d. altnord. Lit. 5 ff; *Bickel*, Homerischer Seelenglaube 27 ff. (mit guter Literaturübersicht) sehen im Erinnerungsbild und in der Traumvision eine der wesentlichen Voraussetzungen für den Glauben an den Lebenden Toten. Gegen diese Ansicht *Otto*, Manen 67 ff., der dem Traum von der Totenerscheinung den Glauben an die Wiederkehrmöglichkeit voraussetzt. Dazu ist zu sagen, dass 1) der Traum häufig Vergangenheit und Gegenwart verwischt, also das blosse Erscheinen des Toten im Traum wie zu Lebzeiten durchaus nicht durch den Glauben an den Wiedergänger sondern allein schon durch die rein mechanische Memoralreaktion des Unterbewusstseins bedingt zu sein braucht; 2) dass das Traumbild nun in der Tat gerade in Bezug auf das Erscheinen der Toten sehr häufig mit der Realität identifiziert wird und zwar so, dass der Traum der realen Handlung vorausgeht, Beispiele hierzu s. bei Klare und Schreuer.

konnte, wie es ja schon beim Schlafenden,[1]) vor allem aber bei den verschiedenen Formen der Empfindungslosigkeit: der Ohnmacht, dem Starrkrampf, dem Scheintod, dem Rauschzustand usw. eine Abweichung von der normalen Erscheinung Mensch und eine Ähnlichkeit mit dem Toten offenbarte. Aber wie es aus diesen urfremden Zuständen ein Erwachen gab, wie der totenähnliche Somnambule aufstand, seltsam

Vgl. auch *Bickel,* Homerischer Seelenglaube 21 ff., der die Frage, ob Träume Totenglauben erzeugen oder nur bestätigen, nach beiden Seiten bejaht. Dazu als Beispiel die Erzählung Gregors von Tours vom heiligen Nicetius, der einem Geistlichen seiner Kirche, der ihn geschmäht hatte, im Schlafe erscheint und ihn so verprügelt, dass er sechs Wochen lang das Bett hüten muss, Mon. Script. Rer. Merov. 1, 695. Hier haben wir sogar die Traumrealität mit unserem Dreissigsten bzw. Vierzigsten kombiniert. Auch die durchaus leichenhafte Vorstellung vom toten körperlichen Wiedergänger, wie sie der Realität (Verwesungsprozess) widerspricht, zeugt dafür, dass das Erinnerungs- und Traumbild ausserordentlich stark an der Bildung der Totenpersönlichkeit beteiligt ist, vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1024 f. Ferner wird das Erscheinen der Toten im Traum als Realität in den Nekyomantien aufgefast, *Chudzinski,* Tod u. Totenkultus 76 ff.

[1]) Tod und Schlaf werden häufig identifiziert, vgl *Schreuer* Recht d. Toten 1, 351 f; 371 f; *Naumann* Primitive Gemeinschaftskultur 22; *Jordans,* German. Volksglaube von d. Toten u. Dämonen im Berge 7 ff; *Hahne,* Totenehre 7; *Hempler,* Psychologie d. Volksglaubens 40. Homer nennt Il. 14, 231 und 16, 681 den Tod geradezu den Zwillingsbruder des Schlafes und auch wir sprechen ja noch von Todesschlaf; vgl. dazu die doppelte Bedeutung von griech. *Κοιμητήριον* als Schlaf- und Begräbnisstätte. Die Lex Salica belegt Leichenraub mit der gleichen Strafe wie Raub an einem Schlafenden, vgl. *Eckhardt,* Gesetze d. Karolingerreichs 2, 25, 27; *Vordemfelde,* Die german. Religion in den deutschen Volksrechten 151; *His,* Totenglaube 3. Auch die Juden glauben an einen schlafähnlichen Zustand der Verstorbenen, vgl. z.B. *Wünsche,* Der Midrasch Kohelet (1880) 126: »Der Tote hört das ihm gespendete Lob wie im Traum». Für die Primitiven s. Zs. f. vergleich. Rechtswiss. 15 (1902), 362. Am vollkommensten erscheint diese Ansicht noch heute bei den Toba, die, solange die Leiche noch noch nicht völlig verwest ist, fortwährend hoffen, dass der Tote aus dem Schlafe erwachen würde, *Spencer,* Prinzipien d. Soziologie 19, 10. Problematisch ist die Deutung der gemässigten, schwach gekrümmten Hockerlage als Schlafstellung. Diese Ansicht vertreten *Obermaier,* Mensch d. Vorzeit 420 f; *Letourneau,* La sociologie d'après l'éthnographie (1850), 207; *Schuchhardt,* Alteuropa (1919) 23; *Martin,* Über Skelettkult u. verwandte Vorstellungen (1920) 11 (spricht von Seitenschläfern); *Clemen,* Religionsgesch. Europas 1,6. Dagegen scharf ablehnend *Trauwitz-Hellwig,* Urmensch u. Totenglaube (1929) 119 f; 124 ff. *Hammmarström,* Ein Motiv d- Hockerbestattung, Arch. f. Rel. Wiss. 26, 146 ff. nimmt eine versöhnliche Stellung ein und hält, wohl im Anschluss an *Andree,*

und unheimlich wesenlos in Ausdruck und Bewegung,[1]) so glaubte man auch bei dem Toten eine Variation des bewegenden Lebens voraussetzen zu dürfen, die ihm kontinuierlich innewohne und deren fiktive Äusserungen z.B. im »blühenden» Aussehen des Leichnams,[2]) bei der Lösung der Leichenstarre,[3]) beim Weiterwachsen der Haare und Nägel[4]) als Fakten und damit als Begründung ihres Vorhandenseins betrachtet wurden.

Alle diese für uns rationalistisch leicht erklärbaren Vorgänge und Momente[5]) haben den assoziativ denkenden

Arch, f. Anthropol. 34, N.F. 6 (1907), 282 ff. mehrere Deutungen, darunter auch die Schlafstellung, für möglich. In der Auffassung des Totenschlafes wird schliesslich auch die Sitte, dem Verstorbenen die Augen zuzudrücken, ihm also den Ausdruck des Schlafenden zu geben, eine ihrer Urgründe haben, vgl. Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. 10, H. 19, 3; andere Deutungen: Festhalten der Seele im Körper, Angst vor dem bösen Blick usw. s. Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1034 f.

[1]) Das Moment des Schlafwandelns als einen der Gründe für den Glauben an den lebenden Toten hebt *Naumann,* Primitive Gemeinschaftskultur 22 hervor.

[2]) Rotbleiben des Gesichts, Lächeln, Warmbleiben des Leichnams über die gewöhnliche Zeit hinaus usw. gelten als Signa des Leichenlebens und sind meistens üble Vorzeichen für die Hinterbliebenen, s. Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1030.

[3]) *Bartels,* Was können die Toten?, Zs. d. Ver. f. Vdke. 10, 135 f. In der Tat spielen diese Beobachtungen im Volksbrauch eine nicht unbedeutende Rolle. In vielen Gegenden band und bindet man noch heute dem aufgebahrten Leichnam kleine Glöckchen an die Zehen. Bei der Lösung der Leichenstarre erklangen sie, aber beim Erscheinen der Totenwache war der Verstorbene eben doch wieder tot.

[4]) Vgl. *Schreuer,* Recht d. Toten 1, 352; *Jordans,* Volksglaube von d. Toten 7; Zs. d. Ver. f. Vkde. 10, 125; Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 1065 f; 3, 1239f. 8, 1021; *Hovorka-Kronfeld,* Volksmedizin, 1, 191. Bereits im Altertum hat dieses Problem eine grosse Rolle gespielt und ist auf andere organische Äusserungen erweitert worden. Bei mehreren griechischen Heroen wird hervorgehoben, dass ihre Körper auch nach dem Tode fortdauern und dass ihre Belebung sich besonders in einzelnen Organen und Extremitäten, bei Attis z.B. durch Wachsen der Haare und die Bewegung des kleinen Fingers, bei Ikaros durch Schnarchen kund tue, vgl. *Gruppe,* Griech. Mythol. 2, 934. Reiches Material aus mittelalterlicher Zeit bei *Kornmannus,* De miraculis mortuorum (Frkft. 1694) 3, Kap. 42, S. 92 ff. Noch heute ist bei vielen Völkern der Glaube bekannt, dass infolge begangenen Unrechts die Hand aus dem Grabe wachse, Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1380; Zs. d. Ver. f. Vkde. 10, 125 f. Die Setukesen glauben sogar; dass die Füsse unverheiratet gestorbener Burschen aus den Gräbern wachsen, *Loorits,* Grundzüge des estnischen Volksglaubens 1 (1949), 95.

[5]) Wie oberflächlich jedoch die Selbsterziehung der Menschen zum rationalistischen Denken in den letzten paar Jahrtausenden auch bei

Menschen trotz aller Erfahrung vom Untergang des Leibes immer wieder zu der Vorstellung gewungen, dass die Toten, d.h. ihre Körper bzw. ihre physischen Manifestationen selbst noch weiterleben, dass sie die Bedürfnisse der Lebenden haben, die also befriedigt werden müssen, dass sie, erfüllt von Hass und Vernichtungswillen oder von Liebe und Erhaltungstrieb der Sippe gegenüber, in das Leben der Hinterbliebenen und ihrer Umgebung eingreifen können und deshalb abgewehrt oder herbeigerufen werden müssen, dass sie endlich als Glieder einer unsterblichen Geschlechterkette mit dem Wohl und Wehe des Hauses verbunden, in vitaler Aktivität am alltäglichen und festlichen Geschehen teilnehmen; sichtbar: der Tote selbst (Mumie, Bild oder dargestellt von kultischen Maskenträgern); unsichtbar: d.h. ehrfurchtsvoll getrennt von dem Anblick der Lebenden, in heiligen Räumen zu geheimen Stunden etwa der Nacht.

Die neuere Volkskunde und die vergleichende Religionswissenschaft haben diesen Totenglauben unter den Begriffsbestimmungen des »Lebenden Leichnams» und des »Praeanismismus» in ihren Arbeitsbereich einbezogen.[1] Beide Bezeichnungen sind zum mindesten irreführend. Mit Recht wendet Geiger[2] gegen die erste ein, dass in sehr vielen, ja fast in den meisten Wiedergängergeschichten, die höchst materiell und körperlich auftretenden Toten keinerlei Merk-

ihren durchgeistigsten Vertretern geblieben ist, zeigen immer wieder momentane Schockwirkungen, in denen primitivste Vorstellungsgehalte mit elementarer Wucht hervorbrechen. Ein hübsches Beispiel bei *Schleich*, Besonnte Vergangenheit (o.J.) 150 f., wo er schildert, wie er als Assistent Virchows nachts im dunklen Leichenkeller des pathologischen Instituts an einem Nagel hängen bleibt, sich von einer Leiche gepackt glaubt und vor Entsetzen ohnmächtig zusammenbricht.

1) Die Ausdrücke »Lebende Leiche» oder »Lebender Leichnam» sind zuerst von *Neckel*, Walhall und Schreuer, Recht d. Toten gebraucht worden. Die Bezeichnung »Praeanismismus» hat Nauman, Primitive Gemeinschaftskultur von *Preuss*, Ursprung d. Religion u. Kunst, Globus 86 f. (1904 f.) und *Vierkandt*, Anfänge d. Religion u. Zauberei, ebda. 92 (1907), die sie auf voranimistische Denkformen und Zaubervorstellungen bezogen, übernommen und auf den Toten- und Dämonenglauben angewandt.

2) Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1024 f.

male der Leiche (Blässe, Geruch, Unbeweglichkeit, Gerippe usw.) aufweisen, und daher der Ausdruck »Lebender Toter» zutreffender sei. Zum andern ruft der Begriff Praeanimismus Widerspruch hervor. Er hat an und für sich einen negativen, aus dem Gegensatz zu den Abstraktionen des Animismus entstandenen Sinn. Es sind also Vorstellungen von einer Totenrealität gemeint, die vornehmlich zeitlich aber auch als primitiv-mentale Leistung vor einem höher entwickelten Seelenglauben liegen und die sich kontinuierlich in den assoziativ denkenden Volksschichten bis heute erhalten haben. Das aber scheint mir keineswegs der Fall zu sein. Nicht nur, dass seit frühester uns bekannter Zeit beide Glaubensformen, die vom lebenden Toten und diejenige von der Fortdauer einer mehr oder minder stofflich gedachten, vom Körper unabhängigen Seele nebeneinander bestanden haben,[1] ist diese Vorstellung vom Leben des Toten auch zeitlos, d.h. als elementares Denkpostulat a priori und zu allen Zeiten im Menschen veranlagt. Sie entsteht in jeder Situation auf Grund der oben geschilderten Negierung des körperlichen Todes von neuem. Sie ist begründet in der Schicksalstragik des Individuums Mensch, trotz aller empirischer Traditionen sich immer von neuem mit den Urereignissen des Lebens auseinandersetzen zu müssen. Ich kann daher auch Sätzen, wie sie etwa der ausgezeichnete Schuchhardt formuliert hat, nicht beistimmen: »Was auch Dogmen und Kirchen an feinen Vorstellungen und Bildern im Laufe der Zeiten ausgearbeitet haben, der Volksglaube bleibt bei einigen alten Grundlinien, die immer wieder zurückführen auf das, was schon die ältesten Menschen in diesen Dingen sich vorgestellt haben. Deshalb sind uns die Äusserungen dieser Ältesten so

1) *Otto*, Manen 38 ff; *Sydow*, Övernaturliga väsen, Nord. Kultur 19 (1935), *Hartmann*, Ahnenberg, Arch. f. Rel. Wiss. 34 (1937), 205 f. Seit ältester Zeit kommen neben der Voll- auch Teilbestattungen vor, z.B. in der Ofnethöhle, in der Grotte du Placard usw. (*Schuchhardt*, Vorgesch. v. Dtschld. 31 ff.), die m. E. zum mindesten auf ein Negieren des Leichenlebens wenn nicht schon auf eine primitive Form des Seelenglaubens weisen.

interessant als das urtümlich Gesunde, der von der Natur gegebene Standpunkt».[1]) Diese Kontinuität betrifft doch nur die Form der Vorstellung und das brauchtümliche Gewand. Die seelische Bereitschaft aus dem Zwang der Situation ist jeweils ebenso neu wie das Ergebnis dieser Konflikte. Denn dass die Inhalte dieser episodischen Auseinandersetzung seit alters dennoch immer die gleichen geblieben sind, liegt nicht oder nicht nur an der traditionellen Überlieferung sondern an der primitiv-menschlichen Veranlagung, nur in wenigen mehr oder minder einfachen Vorstellungskategorien denken zu können.[2])

Ein weiterer Einwand gegen den Begriff »praeanimistischer Totenglaube» ergibt sich aus dem Entwicklungsgedanken, der dieser Theorie notwendig eignet. Die Vorstellungen vom Lebenden Toten sind dem Seelenglauben gegenüber keineswegs als naiver oder abwertiger zu beurteilen, wie das im Sinne einer solchen Evolutionstheorie liegt. Sie beruhen nur auf einem vollkommen anders gearteten Denken, nämlich jenem, das im Anblick des Todes von der gefühlsmässigen Abwehr gegen die Zerstörung des Leibes als dem Träger des warmen Lebens und all seiner Äusserungen in Lust und Leid beherrscht wird und das genau so auf alogischen Denkvorgängen beruht wie jenes, das im gleichen Falle ein transzendentes Fortleben in irgend einer Form ersehnt.

Selbstverständlich haben sich im Laufe der Zeiten beide Grundvorstellungen miteinander vermischt und durchdrungen. Auch die Totengedenktage weisen reichlich Züge von Seelen- und Leichenglauben auf. Aber ihrem eigentlichen Wesen und ihrem primären Gehalt nach fussen sie eindeutig in den grossen Glaubensbereichen vom lebenden Leichnam und vom lebenden Toten. Das zeigt sich ziemlich deutlich noch darin, dass die wichtigsten Verpflichtungen, die nach indogermanischem Glauben die Lebenden den Toten gegenüber haben,

1) *Schuchhardt,* Vorgesch. v. Dtschld. 37 f.
2) Ähnlich auch *Negelein,* Reise der Seele ins Jenseits 16 f.

nicht so sehr auf seelische als auf reale, leibliche Pflege, nicht allein auf ehrende Erinnerung sondern auf eine sehr konkrete Beteiligung an den Institutionen der menschlichen Gemeinschaft ausgehen,[1]) wobei dem jüngst Verstorbenen naturgemäss eine stärkere und individuellere Anteilnahme zufällt als dem engeren oder weiteren Ahnenkreis oder gar der Gemeinschaft aller Toten.

Dieser persönliche Totenkult ist im wesentlichen an eine bestimmte Zeit bzw. an eine Reihe von Tagen geknüpft, in der oder an denen sich die Hinterbliebenen besonders mit dem Verstorbenen beschäftigen. Die verbreitetsten und bekanntesten sind der dritte, der siebente oder neunte, der dreissigste oder vierzigste Tag nach dem Tode und der Jahrestodestag, das anniversarium. Das Letztere kann bei der zeitlichen Differenz, die es von den anderen scheidet, nicht die gleiche Bedeutung gehabt haben wie die ersten eng an den Todesfall angeschlossenen Termine, sondern verdankt seine Entstehung wohl mehr dem allgemein menschlichen und gefühlsmässigen Bedürfnis nach einer Erinnerung am Jahrestodestage.[2]) Diesen ursprünglich privaten Charakter hat es z.B. noch darin bewahrt, dass es nicht so früh wie die anderen aus dem bodenständigen Brauchtum überkommenen Tage als obligatorisch in den kirchlichen Totenritus aufgenommen

1) Vgl. Verf.. Brautstein u. Rosengarten Zs. f. Deutschkde. (1939) 483.
2) Das betonen z.B. noch die stark im Volksglauben verankerten syrischen apostolischen Konstitutionen. Im Kap. 42 heisst es dort: Gefeiert werden sollen die Dritten der Entschlafenen mit Psalmen, Lesungen und Gebeten dessentwegen, der nach drei Tagen auferstand, und die Neunten zur Erinnerung an die Lebenden und Verstorbenen und die Vierzigsten nach dem alten Vorbild, denn den Moses betrauerte das Volk so lange, und die Jahresfeier der Erinnerung wegen (Ed. *Funk* 552 ff; *Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 5). Strukturell zu vergleichen ist etwa der Geburtstag, der vielfach als Totengedenktag gefeiert wird (vgl. z.B. die »Genesia» der Griechen, *Rohde*, Psyche 1, 235; *Schmidt*, Geburtstag im Altertum, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 7, 16 ff.). Auch hier ist das individuelle Erinnerungsmoment massgebend, während der Dreissigste oder Vierzigste als Schlusstermine einer brauchtümlichen, d.h. gemeinschaftsgebundenen Totenpflege und Trauer zu bewerten sind.

wurde, was sicher der Fall gewesen wäre, wenn es eine ihnen gleiche Bedeutung gehabt hätte.[1])

Innerhalb der ersten vier oder sechs Wochen nach dem Tode haben wir also eine Reihe (meist drei) merkwürdiger Totengedenktage, die jedoch nicht alle gleichzeitig und überall bekannt sind. Bei manchen Völkern scheint in historischer Zeit vor allem der Dritte und Neunte gefeiert worden zu sein (Römer), andere legen auf den Siebenten nicht das Gewicht wie auf den Dritten und vor allem den Dreissigsten (Germanen). Während jedoch der Dritte fast überall bekannt ist, finden wir die beiden letzten Termine der Dreissigstzeit in je zwei verschiedenen Fixierungen, die sich landschaftlich und volkstumsmässig genau scheiden lassen: entweder den Siebenten oder den Neunten, den Dreissigsten oder den Vierzigsten.

Es ist hier nicht der Ort, über die verschiedenen Termine innerhalb dieser Vier- oder Sechswochenfrist, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung ausführlicher zu sprechen. Negelein, Freistedt u.a. haben nachgewiesen, dass sie entweder den Abschluss einer Trauer- oder Sühneperiode bedeuten,[2]) oder dass nach altem Volksglauben sich an diesen Tagen die Seele vom Leibe, in dessen Nähe sie sich bis jetzt aufgehalten hatte, trennt und in das Toten- und Seelenreich wandert.[3])

---

1) In einem Kapitular des angelsächsischen Bischofs Theodorius († 690) heisst es z.B. Kap. 130: Prima et tertia et nona et trigesima die pro eis missa celebratur; inde post annum, si voluerint, observatur (Wasserschleben, Bussordnungen 157). Auch die frühen schwedischen Gesetze lassen die Jahresfeier in das Belieben der Angehörigen gestellt. Uplandslag und Helsingelag (13. Jh.) sehen drei Pflichtmessen am Dritten, Siebenten und Dreissigsten vor. Begehren die Erben eine Totenmesse »at iamlangae mote» (am Jahrestodestage), so mögen sie sich mit dem Priester darüber einigen (Germanenrechte 7, 77; *Homeyer*, Dreissigste 137).

2) So etwa der Siebente in Syrien, bei den Juden und in Nordafrika (vgl. *Freistedt* 151 ff.) und der Neunte im römischen Totenkult (ebda. 127 ff; *Homeyer* 90 ff; *Weinhold*, Neunzahl 40 ff.).

3) Nach parsischem Glauben am dritten Tage, *Geiger*, Altiranisches Leben 263. Von hier übernommen in ganz Vorderasien, besonders von den Juden, vgl. *Scheftelowitz*, Die altpersische Religion u.d. Judentum

Damit ist jedoch nicht die bestimmte zeitliche Festlegung erklärt. Wie weit bei diesen Dritten, Siebenten und Neunten Beziehungen zu beliebten Zahlen oder zu bestimmten Stadien der körperlichen Auflösung bestehen, scheint schwer feststellbar zu sein. Alle drei Zahlen sind typisch und gelten weithin als heilig.[1]) Für den Dritten ist auch zu bedenken, dass er bei einer Reihe von Völkern seit alters Bestattungstag ist und sich so bedeutend einfacher erklären lässt.[2]) Ferner gilt er bei den Juden als Beginn des Verwesungsprozesses.[3]) Überhaupt scheint mir, wie im weiteren noch gezeigt werden kann, die Vorstellung vom Weggang der Seele letzten Endes physiologisch bedingt zu sein.[4]) Vielleicht hängt damit auch die sieben-, neun- oder dreissigtägige Ausstellung der Leiche zusammen.[5])

(1920) 178. *Freistedt* 47, 59. Ebenso von den Griechen, ebda. 77 ff. Vgl. auch *Strauss*, Die Bulgaren 446. Am Siebenten in Vorderasien und bei den Juden, *Freistedt* 155 ff. Ferner noch heute in Bosnien, Ethnol. Mitteil. aus Bosnien u.d. Herzegowina 8, 408.

1) Zu diesem Thema vgl. etwa folgende, keinen Anspruch auf Vollständigkeit machenden Literaturangaben: *Lüttich*, Bedeutungsvolle Zahlen (1891); *Bischoff*, Die Mystik u. Magie d. Zahlen (1920); *Andrian-Warburg*, Die Siebenzahl im Geistesleben d. Völker, Mitteil d. anthropol. Ges. Wien 31 (1901), 225 ff; *Roscher*, Die Sieben-u. Neunzahl im Kultus u. Mythus d. Griechen, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1904; Ders., Enneadische und hebdomadische Fristen u. Wochen, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 61 (1909), 2. Heft; *Kaegi*, Neunzahl bei den Ostariern 50 ff; *Weinhold*, Die mystische Neunzahl bei d. Deutschen (1897).

2) *Rohde*, Psyche 1, 223; *Freistedt* 47, 54, 64 f; 95 usw.

3) *Freistedt* 60. Diese Vorstellung wirkt vermutlich noch in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus nach, in der, um das Wunder besonders herauszuheben, betont wird, dass er schon vier Tage begraben, also wirklich tot gewesen sei.

4) Vgl. auch *Negelein*, Reise d. Seele 16 ff; ferner die oben S. 11 gemachten Angaben über die Primitiven, die ebenfalls die Trennung der Seele an den Leichenzerfall knüpfen.

5) Solche Fristen sind uns von den Griechen (Hektors Leichnam wurde neun Tage aufgebahrt) und den Römern (die eine siebentägige collocatio kannten) überliefert, vgl. *Sonntag*, Totenbestattung 127, 146. Sie haben sich auch bei anderen indogermanischen Völkern bis in die letztvergangene Zeit erhalten. So berichtet *Petrus Petrejus*, Historie u. Bericht v.d. Grossfürstenthumb Muschkow (1620): Wann die nun mit der Leiche in die Kirche gekommen, setzen die den Sarg für den Altar und lassen ihn also unbegraben allda acht Tage stehen (*Mansikka*, Religion d. Ostslawen 360). S. zu dieser und der dreissigtägigen Ausstellung des Leichnams eingehend unten S. 163 ff.

Unser Interesse gilt vor allem der Dreissigstzeit in ihrer Gesamtdauer und ihrem Abschluss, dem dreissigsten oder vierzigsten Tage. An diese Fristen waren und sind noch heute bei den Indogermanen und bei ihren Nachbarn Vorstellungen und Sitten geknüpft, die zu dem Toten, seinen Verhältnissen und Daseinsformen sowie zu seiner Nachkommenschaft in engster Beziehung stehen. Es sind dies:

1) ganz allgemein ausgedrückt eine vier- bis sechswöchige Trauerzeit, die mit diesem Zeitpunkt ihr Ende nimmt;

2) das Dreissigstmahl, das bei den heutigen Kulturvölkern zumeist mit den beiden nächstgenannten Gepflogenheiten verbunden ist, seinen Ursprung aber in alten und urtümlichen Vorstellungen und Bräuchen hat, die es auch heute noch in reichem Masse umgeben;

3) die Testamentseröffnung, der Antritt des Erbes und die damit verbundenen rechtlichen und kultischen Institutionen;

4) die kirchliche Feier der Seelenmesse und des Totengedenkens.

5) Mit dem Dreissigsten sind endlich Vorstellungen über das Leben des Toten verknüpft, die einen wesentlichen Teil zur Erhellung des gesamten Brauchtums beitragen.

Bevor ich auf die einzelnen Ercheinungen näher eingehe, sei über die wissenschaftliche Betrachtung dieser Totentermine berichtet.

Als erster hat Homeyer[1]) in einer verdienstvollen Arbeit eine grosse Zahl von Belegen für die Anschauung vom Dreissigsten bei den Juden des alten Testaments, den heidnischen Griechen und Römern, den Nord- und Südgermanen, Kelten, Slawen, aus dem deutschen Mittelalter und der neueren Zeit beigebracht. Nach ihm geht das gesamte Brauchtum in seiner ehemaligen und heutigen Verbreitung und Formenfülle auf die bekannten Stellen des Pentateuch zurück.[2]) Als

[1]) *Homeyer*, Dreissigste 267.

[2]) Genes. 51, 2/3: Die Ärzte salbten Israel, bis dass vierzig Tage um waren. Num. 20, 29: Und da die ganze Gemeinde sah, dass Aaron

Hauptstütze für seine Theorie führt er an, dass das heidnische Rom nur den Termin von drei oder neun Tagen gekannt habe. Die neue Trauerfrist sei erst durch das Christentum eingeführt, das den Dreissigsten aus der heiligen Schrift entnommen habe, um ihn dann über das ganze christliche Europa, »so auch über Ostfranken oder Deutschland zu verbreiten».[1])

Diese Ansicht Homeyers ist heute unhaltbar. Nicht nur, dass schon die vorchristliche Antike und die indo-iranische Völkergemeinschaft der Indogermanen diesen Kulttermin kannten, ist er auch bei den Germanen, Balten, Slawen usw. in weitester Verbreitung schon zu einer Zeit vorhanden,[2]) in der christlicher Einfluss überhaupt nicht oder noch nicht in dem Masse anzusetzen ist, dass mit ihm eine solche volkstümliche Verbreitung erklärt werden könnte.[3]) Zudem fanden auch bei den christiansierten Nordvölkern an diesem Tage weltliche Feiern statt, die durchaus noch das alte heid-

dahin war, beweinten sie ihn dreissig Tage lang, das ganze Haus Israel. Deut. 34, 8: Und die Kinder Israel beweinten Moses im Gefilde der Moabiter dreissig Tage.

[1]) *Homeyer* 267.

[2]) Die rechtliche Wirksamkeit des Dreissigsten wird für die Südgermanen im 9. Jh. reichlich bezeugt, vgl. *Homeyer* 96f. In den gleichen Zeitraum fallen auch die Verbote Hinkmars, aus denen die grosse Bedeutung dieser Termine für den heidnischen Totenkult hervorgeht, s. dazu unten S. 62. Bei den Angelsachsen haben wir in der ersten Hälfte des 10 Jh. das Gesetz Aethelstans über die Ausgestaltung des Dreissigstmahles. Die Zählung nach Nächten (binnen XXX nihten) erweist die Sitte als alt, unten S. 62. Eigenartig ist das Fehlen jeglicher Notiz über den Dreissigsten in den isländischen Sagas. Jedoch tritt er schon in dem ältesten norwegischen Gesetzbuch, dem Gulathinglag, als Erb- und Totenfesttermin auf, *Homeyer* 133 f. Auch hier wird die Frist nicht nach Tagen sondern, germanischer Sitte entsprechend, nach Morgen gerechnet. Zur Verbreitung bei Balten und Slawen s.S. 57 ff.; 69 ff.

[3]) In dieser Hinsicht ist Homeyers Arbeit symptomatisch für die bis in die neueste Zeit anhaltenden wissenschaftlichen Tendenzen, möglichst viel urtümliches, germanisches Volksgut fremden Einflüssen zuzuschreiben. Selbst wenn, wie hier, einer solchen Erscheinung nicht eine indogermanische, ja darüber hinaus eine allgemein menschliche Vorstellung zu Grunde läge, wäre das frühe Zeugnis der Juden noch lange kein Beweis, dass sie auch von dort entlehnt sei. Schlüsse ex silentio haben ja, speziell in der germanischen Altertumskunde, schon oft zu den wunderlichsten Annahmen verführt.

nisch-kultische Gepräge trugen und somit in diesem Gedächtnisfest einen urtümlichen und organischen Bestandteil altgermanischen Totenglaubens vermuten lassen. Endlich aber, und diese Tatsache hat uns erst die vergleichende Völkerkunde erschlossen, sind diese Totengedenktage auch bei Völkern bekannt, die mit dem Christentum heute noch nicht, geschweige denn zu jenen frühen Zeiten des ausgehenden Altertums und beginnenden Mittelalters in Berührung gekommen sind.

Verfehlt scheint mir ferner seine Herleitung des Erbtermins aus der Rücksichtnahme auf die Witwe.[1]) Die Dreissigstzeit ist keine Schonzeit für die Hinterbliebenen, sondern zum Toten hin orientiert, d.h. sie bezieht sich in erster Linie auf das Recht des Verstorbenen, der noch dreissig Tage Anspruch auf seinen Besitz hat, erst sekundär auf das der Erben.

Während Homeyer in der Hauptsache nur die juristische und soziale Seite dieses Brauchtums beleuchtet, geht ca. vierzig Jahre später Negelein in einem Aufsatz über »Die Reise der Seele ins Jenseits»[2]) wiederum auf die verschiedenen Merk- und Gedenktage ein und betrachtet nunmehr auch den religiösen Vorstellungsgehalt der Sitte. Sein Standpunkt in dieser Frage ist aus seiner wissenschaftlichen Stellung zwischen den Lehren vom Animismus und vom Lebenden Leichnam zu verstehen.[3]) Nach ihm sind im Volksglauben diese Tage an gewisse Stationen des zunehmenden Verwesungsprozesses geknüpft, bedeuten aber andererseits auch die Zeit, die die Seele nach dem Eintritt des Todes noch im Körper oder dessen Nähe bleibt.[4]) Erst nach diesem Termin trennt sie sich vom Leichnam und wandert ins Jenseits.[5])

In der Tat kommen, darauf wurde schon mit aller Deut-

[1]) S. darüber unten S. 314 ff.
[2]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 11 (1901), 16 ff; 149 ff; 263 ff.
[3]) Die im übrigen in seinem Aufsatz über den macedonischen Seelenglauben und Totenkultus, Zs. d. Ver. f. Vkde. 14, 19 ff. noch prägnanter zum Ausdruck kommt.
[4]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 11, 17.
[5]) Edda. 26 ff.

lichkeit hingewiesen, im Brauchtum um den Dreissigsten, wie bei jeder anderen Erscheinung des Totenkultes auch, Anschauungen beider Art vor: Vorstellungen von einem Seelenglauben mischen sich mit denen vom körperlichen Weiterleben der Toten.[1]) Wenn aber Negelein den Dreissigsten lediglich unter dem Gesichtspunkt eines Monismus von Körper und Seele betrachtet, ergibt das ein höchst einseitiges Bild, das weder dem heutigen Gesamtcharakter noch der historischen Entwicklung und vor allem nicht dem Grundgehalt dieser Totenfeiertage gerecht wird.

Einige Jahre später hat Roscher in zwei Arbeiten die Zahl Vierzig im Glauben und Brauch der Semiten, Griechen und anderer Völker untersucht[2]) und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass diese Zahl vor allem in vier Vorstellungs- und Brauchtumsbereichen eine bedeutsame Rolle spielt:

1) bei der Geburt: a) in der alten medizinisch-naturwissenschaftlichen Meinung, dass die ersten vierzig Tage für die Entwicklung des Embryo von massgebender Bedeutung seien; b) in der vierzigtätigen Unreinigkeitsfrist der Wöchnerin, die sich ganz natürlich aus der sechswöchigen Dauer der Lochien erklärt;

2) beim Tode in der uns angehenden Trauer- oder, wie Roscher sie benennt, Unreinigkeitsfrist von vierzig Tagen.

3) Aus beiden ergibt sich eine weit verbreitete Dauer für Fasten, Bussen, Sühnen, Strafen usw.

4) Die Tessarakontaden in den Wetterorakeln, Sintflutsagen, in der Astrologie usw. gehen auf die vierzigtägige Unsichtbarkeit des wichtigen Sternbildes der Plejaden zurück.

Roscher glaubt, den Sinngehalt der vierzigtägigen Trauerfrist in der gleichen Anschauung zu finden, die auch der Wochenbettzeit zu Grunde liegt, nämlich in der Befleckung

[1]) Wenn z.B. das Verweilen der Seele im Diesseits tatsächlich an den Zeitpunkt der Verwesung geknüpft ist.
[2]) *Roscher*, Die Zahl Vierzig im Glauben u. Brauch d. Semiten, Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 27 (1909), Nr. 4; Ders., Die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehre d. Griechen u. anderer Völker, Ber. über d. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 61 (1909), H. 2.

oder Verunreinigung des Hauses und seiner Bewohner durch die Wöchnerin oder den Verstorbenen.[1]) Zuweilen spielt er sogar mit dem Gedanken, die vierzig Tage im Totenbrauch aus der gleichdauernden Entwicklung des Embryo zu erklären,[2]) ohne zu berücksichtigen, dass die erstgenannte Frist ein vollständiges Äquivalent in dem westeuropäischen und vorderasiatischen Dreissigsten hat, wie überhaupt der Kardinalfehler seiner Theorie darin liegt, dass er die vierzigtägige Trauerzeit von der dreissigtägigen isoliert und sie zu den anders gearteten Tessarakontaden der Wochenbettzeit und Plejadendämmerung in Beziehung setzt. Im übrigen begnügt er sich mit der Zusammenstellung des Materials, ohne näher auf die Deutung dieser Zeiten im Totenglauben einzugehen.

Die letzte grössere Arbeit über dieses Thema wurde 1928 von Freistedt herausgebracht.[3]) Mit gründlicher Methodik und unter Heranziehung eines reichen Materials zeigt der Verfasser uns das Verhältnis der altchristlichen zu den antiken Gedächtnistagen. Hierbei werden vor allem der Dritte, Siebente und Neunte, weniger der Dreissigste und Vierzigste berücksichtigt. Die einzelnen Termine werden als Abschluss einer Trauerperiode gedeutet. Daneben habe bestimmend der Glaube an die zeitliche Freiheit der Seele mitgewirkt.

Klar wird auch herausgestellt, dass die einzelnen frühchristlichen Nationalkirchen sich bei der Einführung ihrer Totenliturgien dem bodenständigen Brauchtum anpassen mussten. Wenn trotzdem weniger über das Wesen des Dreissigsten herauskommt, als man vielleicht erwarten könnte, so liegt das erstens an der geographischen und zeitlichen Beschränkung des Stoffes auf die Mittelmeerländer der Antike und zweitens an der einseitigen Blickrichtung Freistedts, die lediglich auf Trauerzeit und Seelenglaube zielt und nur gelegentlich die physiologische Bedingtheit des Termins streift. Konkrete

[1]) *Roscher,* Tessarakontaden 22.
[2]) Ebda. 36 f.
[3]) *Freistedt,* Altchristliche Totengedächtnistage u. ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben u. Totenkultus d. Antike, 1928.

Bindungen der Lebenden an den Toten oder umgekehrt, Diesseitigkeit des Totenlebens, das starke Gefühl für das Recht des Verstorbenen und andere Grundgedanken des indogermanischen Heidentums mussten verständlicherweise dem katholischen Priester Freistedt fernliegen. Als Stoffsammlung und -sichtung ist diese Arbeit vorzüglich zu bewerten und auch meine Untersuchung verdankt ihr manchen alten Beleg aus den Mittelmeerländern der Antike und des Frühchristentums.

In einem kleineren Aufsatz über die mittelalterlichen Begräbniszeremonien beim Tode der französischen Könige hat Geiger, im Anschluss an die hier vorkommende vierzigtägige Aufbahrung der Leiche und Ausstellung der wächsernen Königseffigie auch den Dreissigsten kurz gestreift,[1]) ohne indes näher auf Wesen und Entstehung des Brauchtums einzugehen. Auch er sieht das eigentliche Element dieser Totenkulttermine in der dualistischen Auffassung von Seele und Leib, wenn auch gelegentlich noch Reste »einer älteren, zähe erhaltenen Glaubensschicht, eben die Idee vom fortlebenden Toten» durchdringen.[2])

1938 erschien wiederum eine Abhandlung kleineren Formats von Herold: »Der Dreissigste und die rechtliche Bedeutung des Totengedächtnisses».[3]) Seine Auffassungen beruhen im wesentlichen in rechtshistorischer Hinsicht auf Homeyer, in liturgiegeschichtlicher auf Freistedt. Die terminelle Begrenzung dieser Totenkultperiode wird wie bei Homeyer im jüdisch-christlichen Vorstellungsbereich gesucht, wenn auch der rituellen Ausgestaltung vor allem im Norden eine »germanisch-heidnische Wurzel» zugebilligt wird.[4])

Mir scheint hier wie bei Homeyer vor allem der rechtliche Bezirk des Dreissigsten in seiner späten mittelalterlichen Kon-

[1]) *Geiger,* Le roi est mort, vive le roi!, in: Schweiz. Arch. f. Vkde. 32 (1932), lff.
[2]) A.a. O. 18.
[3]) Zs. f. schweiz. Recht, N. F. 57 (1938), 375 ff.
[4]) Ebda. 379.

zeption zu überbewertet. Diese Institution ist doch nur ein Teilphänomen eines weit grösseren, das gesamte indivuelle Leben umfassenden Problems. M. E. kann der Sinn dieser Vorstellung nur erfasst werden, wenn man sie, gleichgültig in welcher Kategorie des familial-sozialen Lebens sie formale Gestaltung findet, in der Tiefenschicht des Totenkultes, der Totenpflege sucht. Alle historischen Untersuchungen scheitern an einer wirklichen Sinnerfassung dieses Gedenktages, wenn sie ihn nur als Rechtsinstitution und als solchen nur im Aspekt der Hinterbliebenen und nicht als urtümlich zum Toten hin orientierte Massnahme betrachten. Die Belange der Lebenden, so ausschliesslich sie in der späteren Rechtsüberlieferung betont und vertreten werden, sind sekundär.

So vermag ich auch Herold in seiner Beschränkung des Untersuchungsfeldes nicht zuzustimmen, obwohl er in ausgezeichneter und Homeyer wirkungsvoll ergänzender Weise die späte rechtsgeschichtliche Bedeutung des Totengedächtnisses herausgestellt hat. Eine gründlichere Beobachtung des Gesamtbrauchtums hätte ihn jedoch nicht nur über seine Verwurzelung im Totenkult sondern auch über die urtümliche, gemeinindogermanische Grundlage des Termins selbst belehrt.

Als letzte Veröffentlichung erschien 1939 von mir ein Auszug aus der vorliegenden Schrift unter dem Titel »Der dreissigste Tag im Totenkult der Indogermanen».[1]) Dieser kleine Aufsatz ist in mancher Hinsicht, so vor allem in der Auffassung einer Scheidung in einen westindogermanischen Dreissigst- und einen ostindogermanischen Vierzigstkomplex, analog der bekannten centum- und satem-Gruppierung, als überholt zu betrachten.

Eingehendere Schilderung hat unser Totengedenktag seitdem nicht mehr gefunden, doch werden die verschiedenen Vorstellungen und Gebräuche, die mit ihm verbunden sind,

[1]) Zs. f. Deutschkde. 53 (1939), 5 ff.

in den meisten rechts- und religionshistorischen Darstellungen und in den volkskundlichen Übersichten erwähnt.[1])

Resumieren wir die Ergebnisse der bisherigen Forschung, so kommen wir zu unbefriedigenden Resultaten. Den eigentlichen und urtümlichen Sinn des Dreissigsten verfehlte die monistische Auffassung von Leib und Seele als dem integrierenden Vorstellungsgehalt dieses Totengedenktages. An der thematischen Begrenzung entweder durch eine rein schematische Behandlung der Zahl Vierzig oder durch eine im wesentlichen auf den rechtshistorischen Bezirk gerichtete Betrachtung oder schliesslich durch die Beschränkung auf den christlichen und antiken Bereich scheiterte eine Gesamterfassung des Problems als einer alle Seiten des familialen und sozialen Lebens umfassenden, fundamentalen Erscheinung des indogermanischen Totenkultes. Durch die räumliche Einengung des Blickfeldes auf die Mittelmeerländer oder die Germanen wurde endlich die geographische Breite und damit die Intensität des Brauchtums vernachlässigt. Eine wissenschaftlich exakte Untersuchung erfordert daher eine Einbeziehung der religionsgeschichtlichen, volkskundlichen und rechtshistorischen Erscheinungen dieses Totenkulttermins zu einer umfassenden Betrachtung. Sie verlangt eine Ausweitung des Blickfeldes auf den gesamten Bereich der östlichen und westlichen Kulturwelt in historischer und jetziger Zeit und daher in methodischer Hinsicht zum ersten ein historisch-geographisches Bild des Dreissigsten.

Problematisch ist dabei, ob und wieweit das Christentum

[1]) Es können unmöglich alle Werke zitiert werden, in denen der Dreissigste einer kurzen Betrachtung unterworfen wird. Nur ein paar Beispiele aus den verschiedenen wissenschaftlichen Kategorien: 1) Rechtsgeschichte: *Leist*, Altarisches jus gentium 188 f; *Bruck*, Totenteil u. Seelgerät 177 ff; 229 ff; *Schröder-Künszberg*, Lehrb. d. dt. Rechtsgesch. Reg. s. verb. Dreissigste; *Künszberg*, Dt. Rechtswörterb. 2, 1100 ff. 2) Religionsgeschichte: *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 265; 413 f; *Rohde*, Psyche 1, 232 ff; *Klauser*, Cathedra 52, 130. 3) Kulturgeschichte: *Weinhold*, Altnord. Leben 501; *Hirt*, Indogermanen 2, 731. 4) Volkskunde: *Sartori*, Sitte u. Brauch 1, 160; *Höfler*, Kultische Geheimbünde 139 f; *Geiger*, Dt. Volkstum in Sitte u. Brauch 130.

mit seiner übernationalen Lehre das volksnahe Brauchtum und besonders die hier interessierenden Termine der Dreissigstzeit geändert hat. Der geforderten Übersicht mag daher eine Betrachtung dieser Frage vorangehen. Im Anfangsstadium ihres Kampfes gegen das Heidentum hatte sich die christliche Kirche in vielem dem alten und urtümlichen Glaubensgut und Brauchtum anpassen müssen.[1]) Das zeigt sich sehr deutlich auch in der Varietät der Totengedächtniszeiten bei den einzelnen frühchristlichen Nationalkirchen und hier vor allem in den verschiedenen Auffassungen über die Ausübung der Totenliturgie entweder am dreissigsten oder am vierzigsten Tage. Nach den eingehenden Untersuchungen Freistedts und Brucks feierte die griechische Kirche den vierzigsten Tag, 437 zuerst nachweisbar in der Vita der Hl. Melania,[2]) von dem Kirchenschriftsteller Photios (820—891) in seiner »Bibliotheca»[3]) bei der Besprechung einer Schrift des Presbyters Eustrachios auf die vierzigtägige Frist zwischen der Auferstehung Christi und seiner Himmelfahrt zurückgeführt.[4])

Dem gleichen Termin begegnen wir auch in der griechischen Kirche Syriens, für das vierte Jahrhundert durch die apostolischen Konstitutionen bezeugt,[5]) in denen zum ersten Male der später von christlicher Seite so hartnäckig vertretene Hinweis auf Deut. 34,8 auftritt.[6]) Die syrische National-

1) Hierzu und im besonderen zur Assimilierung der Totengedenktage und ihres Brauchtums vgl. *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 261 ff; 413 ff; *Harnack*, Lehrb. d. Dogmengesch. 1 (3. Aufl. 1894), 211 ff; 302 ff; 455 ff; *Lucius*, Anfänge d. Heiligenkultes 18 ff; 26 ff; *Balogh*, Tänze in Kirchen u. auf Friedhöfen, Nd. Zs. f. Vkde. 6 (1928), lff; *Stumpfl*, Kultspiele d. Germanen 149; *Bruck*, Totenteil u. Seelgerät 279, 296, 299 ff; *Heussi*, Kompendium d. Kirchengesch. (8. Aufl.) 1, 64, 69 ff; 100 f. usw.; *Schopen*, Das Christentum d. Katakomben, Arch. f. Rel. Wiss. 37 (1941), 329 ff.

2) *Freistedt* Altchristl. Totengedächtnistage 3 f.

3) *Ed. Bekker* (1824) 118. Die »Bibliotheca» oder »Myriobiblion» ist ein Bericht über 280 meist verloren gegangene griechische Schriften.

4) Apostelgesch. 1, 3: und liess sich sehen unter ihnen vierzig Tage lang und redete mit ihnen vom Reich Gottes.

5) Constitutiones apostolorum VIII, 42 (Ed. *Funk*, Didascalia et constitutiones apostolorum 1, 1906, 552 ff.).

6) S. dazu eingehender unten S. 44 f.. Auch der Antiochier Joh.

kirche kennt dagegen nur den Dreissigsten als Totengedenktag, ebenfalls für das vierte Jahrhundert durch das Testament des Syrers Ephraim von Edessa (†373) verbürgt,[1]) für das fünfte Jahrhundert durch Isaaks d.Gr. (†400) Totenhymnus für Jünglinge,[2]) für das siebente Jahrhundert durch den nestorianischen Bischof Georg von Arbela[3]) und das neunte Jahrhundert schliesslich durch den jakobitischen Bischof Moses bar Kepha[4]) als in dieser Kirche allgemein gültigen Gedächtnistermin bezeugt.

Im christlichen Palästina wird wiederum der vierzigste Tag mit einem Totengedächtnis begangen. Hieronymus (340—420), der fast 35 Jahre seines Lebens als Mönch in Bethlehem zugebracht hat, spricht einmal von der Vierzig als einer Zahl der Betrübnis, des Fastens, der Trauer und des Schmerzes, ein andermal, dass sie den Sündern, dem Fasten, dem Gebete, dem Trauersack, den Tränen und der Ausdauer im Gebete zukomme.[5]) Einen direkten Hinweis finden wir hundert Jahre später in der Lobrede des palästinensischen Mönches Theodorius auf den Hl. Theodosius, wo ein Gebot des letzteren Erwähnung findet, die Dritten, Siebenten und Vierzigsten zu feiern »wie es Sitte bei den verstorbenen Vätern gewesen sei».[6]) Aber auch im Heiligen Lande stand die Kirche bei der Anwendung dieses Tages im Gegensatz zu der alten Landesreligion, denn die Juden, auf deren Überlieferung sich gerade die christlichen Exegeten immer wieder beriefen, kennen von den Tagen Moses bis zur Diaspora nur die dreissigtägige Trauer.[7])

Chrysostomos (345—407) spricht schon von einer vierzigtägigen Trauer um Moses (*Migne*, Patr. graec. 50, 634).

1) *Bruck*, Totenteil und Seelgerät 286.

2) *Braun*, Moses bar Kepha u. sein Buch von d. Seele (1891) 148 f.

3) Im 6. Kap. des 7. Buches seiner Erklärungen der kirchlichen Offizien, s. Braun a. a. O.

4) *Braun* a. a. O. 107..

5) *Hieronymus*, Comment. in Amos 1, 29 (Migne, Patr. lat. 25, 1010); Comment. in Jonam 3, 4 (ebda. 25, 1110); vgl. auch Epistola 108, 29 (ebda. 22, 904 f.)

6) *Usener*, Der heilige Theodosius (1890) 22.

7) S. darüber unten S. 72 f.

Ausschliessliche Geltung hatte der Vierzigste dann nur noch im Totenritual der armenischen Kirche, wo er zuerst im 7. Jh. in einem Kanon des Katholikos Jakob III. bezeugt ist,[1]) und wo er vermutlich auch nicht im Gegensatz zu den alten bodenständigen Totenkultterminen gestanden hat.[2])

In Ägypten gab es, wie in Syrien und in Palästina, zwei Reihen von Totengedächtnistagen. In der griechisch beeinflussten Kirche wurde natürlich wieder am Vierzigsten die letzte Gedenkfeier abgehalten, wie eine im vierten Jahrhundert von einem Schüler des Hl. Makarios niedergeschriebene, eschatologische Abhandlung zeigt.[3]) Dagegen überliefern uns schon die Canones Clementis den dreissigsten und vierzigsten,[4]) die um 420 verfasste Historia Lausiaca in einigen Handschriften den dreissigsten, in anderen den vierzigsten Tag als Gedenkfeier.[5]) Die koptische Nationalkirche kennt wiederum nur den Dreissigsten, so bezeugt in einer koptischen Redaktion der apostolischen Konstitutionen[6]) und zu Beginn des fünften Jahrhunderts durch den Abt Schenute von Atripa.[7])

Nicht ganz so kompliziert wie in den östlichen Mittelmeerländern sind die Verhältnisse in dem von Rom missionierten Abendlande. Für den engeren, römisch-katholischen Bereich, d.h. für Italien, wird der Dreissigste als Totengedenktag schon von Ambrosius in seiner auf den Tod des Kaisers Theodosius gehaltenen Rede bezeugt,[8]) im sechsten Jahrhundert bringt Gregor d. Grosse in seinen Dialogen eine Erzählung, wonach für einen sündigen Mönch vom dreissigsten Tage nach seinem Tode an dreissig Messen mit grossem

1) *Freistedt* 12 ff; ebda. weitere Zeugnisse. Freistedt rechnet bei einigen mit Entlehnung aus den syrischen apostolischen Konstitutionen.
2) S. unten S. 70 f.
3) *Migne*, Patr. graec. 34, 388 f.
4) *Riedel*, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 169.
5) *Freistedt* 17, Anm. 1.
6) Ebda, 20.
7) *Leipoldt*, Schenute v. Atripe u.d. Entstehung d. national-ägyptischen Christentums (1903) 133 f.
8) *Ambrosius*, De obitu Theodosii oratio (Migne, Patr. lat. 16, 1386f.); Text s. unten S. 37 f.

Erfolg für sein Seelenheil gelesen worden seien.[1]) Dieser Trikenat lässt, wie auch Franz vermutet,[2]) auf eine übliche Verwendung des Dreissigsttermins im Bereich der römisch-katholischen Seelsorge schliessen. Um die gleiche Zeit verzeichnet das sogenannte Sakramentarium Gelasianum die Dritten, Siebenten, Dreissigsten und das Anniversarium als Tage, an denen Seelenmessen abgehalten werden sollen.[3]) Nach Bäumer und Probst ist dieses Messformular jedoch nicht römischen sondern gallischen Ursprungs.[4]) In der angelsächsischen Kirche wird der Dreissigste zuerst im Bussbuch des Erzbischofs Theodor von Canterbury (602—690) erwähnt.[5]) Für die fränkische Kirche bezeugt ihn Gregor von Tours (540—594) in einer Wundergeschichte, die sich anlässlich der Dreissigstfeier am Grabe des Abtes Senoch zugetragen haben soll, als geläufiges Requiem.[6])

Neben dem Dreissigsten ist aber in weit stärkerem Masse, als Freistedt annimmt, auch der Vierzigste in Westrom propagiert worden. Ausgangspunkt ist Ambrosius in seiner oben erwähnten Totenrede: »Den Tod dieses Fürsten (des Kaisers Theodosius) haben wir vor kurzem beweint, und nun feiern wir den vierzigsten Tag unter Anwesenheit des Kaisers Honorius am heiligen Altar. Denn wie der Heilige Josef in vierzig Tagen seinem Vater die Pflichten der Bestattung erfüllte, so löst auch dieser seinem Vater Theodosius die Verpflichtungen ein. Und da einige den Dritten und Dreissigsten, andere den Siebenten und Vierzigsten gewöhnlich beobachten, so lasst uns betrachten, was die Schrift lehrt. Als Jakob gestorben war, so sagt sie, befahl Josef den Bestattern, sie

1) *Gregor*, Dialogi IV, 55 (*Migne*, Patr. lat. 77, 419 f.)
2) *Franz*, Die Messe im dt. Mittelalter (1902) 243 ff. Ähnlich auch *Kraus*, Realencycl. d. christl. Altertümer 2, 884.
3) *Freistedt* 27.
4) *Probst*, Die ältesten römischen Sakramentarien u. Ordines (1892) 296 f; *Bäumer*, Über das sogen. Sakramentarium Gelasianum, Hist. Jb. d. Görresges. 14 (1893), 297 ff.
5) *Schmitz*, Bussbücher d. Kirche 2, 511.
6) *Gregor v. Tours*, Vitae patrum XV, 4 (Mon. Germ. script. rer. Merov. 1, 724).

sollten ihn bestatten. Und es begruben ihn die Bestatter Israels, und es verstrichen vierzig Tage. Soviel Tage nämlich wurden für die Bestattung gezählt. Und es beweinte ihn Ägypten siebenzig Tage. Diese Feier ist also zu befolgen, welche die Schrift vorschreibt. Aber im Deuteronomium ist auch geschrieben: Und die Israeliten beweinten Moses in den Steppen Moabs dreissig Tage lang. Beide Beobachtungen haben also Begründung, damit die notwendige Pflicht der Pietät erfüllt werde«.

Ambrosius kennt also zwei Abschlusstage der Trauerzeit, aber er bevorzugt den Vierzigsten. Die Verkopplung mit dem Siebenten lässt nicht auf oströmische Tradition schliessen, da hier ausschliesslich der Neunte und Vierzigste gefeiert wird.[1]) Die Popularisierung des letzteren im Bereich der Mailänder Kirche scheint aber Schule gemacht zu haben. So übernimmt der Bologneser Kamaldulenser Gratian in seiner »Concordantia discordantium canonum» (gegen 1150) den ambrosianischen Gedenktag und verhilft ihm durch Einverleibung seiner Dekretaliensammlung in das corpus iuris canonis zu einer gewissen Autorität im Abendlande.[2]) Allerdings macht Gratian aus der von Ambrosius empfohlenen zweifachen Anwendung eine vierfache, wenn er schreibt: »quia alii tertium, alii tricesimum, alii septimum, alii quadragesimum consueverunt». Hundert Jahre später setzt der französische Rechtsgelehrte Guilelmus Durantis in seinem »Rationale divinorum officiorum» (ca. 1273) neben dem Dreissigsten auch den Vierzigsten als gebräuchlichen Totentag an und begründet ihn damit, dass Christus so viele Stunden im Grabe geruht habe.[3]) Noch 1730 bestimmt der Kölner Erzbischof und Kurfürst Clemens August offiziell eine Trauerzeit von sechs Wochen.[4]) Diese episkopalen und kirchen-

1) S. oben s. 34 ff.. Die gleiche Ansicht bei Freistedt 48.

2) *Homeyer*, Dreissigste 106; *Heussi*, Komp. d. Kirchengesch. (8. Aufl. 1933) 196.

3) *Homeyer* 106.

4) Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 5, 269.

rechtlichen Vorschriften und Empfehlungen haben auch im Volksbrauch und hier vor allem natürlich in d e n Bereichen Verbreitung gefunden, in denen die Kirche direkten Einfluss ausüben konnte, wie etwa bei der Leiddauer, den Seeloffizien usw.[1]) oder im Totenbrauch gewisser, der westeuropäischen Hierarchie besonders nahestehender Kreise, wie z.B. im französischen Königtum.[2])

Überblicken wir den Bereich des frühchristlichen Totenkultes so wird der Vierzigste innerhalb der griechischen Stammkirche sowie ihrer Missionsgebiete des östlichen Mittelmeerbeckens gefeiert, während in den Nationalkirchen oder in den Urkonfessionen dieser Länder der Dreissigste letzter Gedenktag war. Das Abendland pflegt in den römischen, gallischen und germanischen Landeskirchen den Dreissigsten zu begehen. Daneben wird, wenn auch mit weit weniger Erfolg, von Mailand und später von einzelnen kirchlichen Kreisen Italiens, Frankreichs und Deutschlands aus die Feier des vierzigsten Tages dringend empfohlen.

Dieser Mangel an einheitlicher Ausrichtung mag einmal auf die Diskrepanz der verschiedenen frühchristlichen Missionsrichtungen bzw. der Varietät ihrer sakramentalen und liturgischen Ordnungen zurückzuführen sein. Zum andern wird in einem gewissen Umfange auch eine unzulängliche, literarische Tradition der heiligen Schriften die verschiedenartige Interpretation der Totenkultzeiten ermöglicht haben.

1) Im Bereich des deutschen Dreissigsten haben sich auf diese Weise einzelne Brauchtumskreise gebildet, in denen der Vierzigste gefeiert wird, so vor allem in den alten Gebieten der rheinischen, südwestdeutschen und oldenburgischen Diözesen. Zuweilen scheidet sich auch im gleichen Raum ein kirchlicher Vierzigster von einem volkstümlichen Dreissigsten. In Thüringen z.B. ist es üblich, ein weisses Kopftuch 6 Wochen lang bei allen gottesdienstlichen Gelegenheiten zu tragen, im saecularen Brauchtum, beispielsweise in der obligaten Erbschaftsruhe, kennt man dagegen nur eine vierwöchige Frist (*Wähler*, Thüring. Volkskde. 392). Scharf davon zu scheiden ist natürlich das Vorkommen des Vierzigsten in den deutschen Kolonisationsgebieten des Ostens, wo der den Balten und Slawen eigene Totengedenktag des Vierzigsten (s. darüber unten S. 57 ff.; 69 ff.) gelegentlich übernommen wurde.

2) Vgl. z.B. die vierzigtägige Ausstellung der königlichen Wachseffigie unten S. 165 f.

Vor allem haben aber zwei missionspolitische Massnahmen zu dieser Abweichung beigetragen: einmal die frühe, aus taktischen Erwägungen entstandene Tendenz, sich der religiösen Vorstellungswelt der zu bekehrenden Völker so weit wie möglich anzugleichen, und zweitens das spätere Bestreben der konsolidierten Kirchen, die alten heidnischen Riten durch neue und mit einem christlichen Geist gefüllte zu ersetzen, wobei die griechische Mission dem bodenständigen Brauchtum eine weit grössere Toleranz entgegenbrachte als die römisch-katholische.[1])

Diese zeitlichen Ansätze bedeuten natürlich keine Hinweise auf historische Entwicklungsreihen des Christentums, sind also nicht chronologisch aufzufassen, sondern beziehen sich auf den Ablauf der Missionsgeschichte jedes einzelnen Landes: die gleiche Taktik gilt im vierten und fünften Jahrhundert in Rom, im sechsten und siebenten in England, im siebenten und achten in West- und Ostfranken usw.

Die Empfehlung, die Gregor d. Gr. den angelsächsischen Missionaren zukommen lässt, vorerst die heidnischen Tempel zu schonen und in christliche Bethäuser umzuwandeln und christlichen Geist den heidnischen Zeremonien zu substituieren,[2]) diese klug sich einführende Toleranz wird ihre Gültigkeit in allen Frühzeiten christlicher Missionsbetätigung gehabt haben.[3]) Ich erinnere nur an die Übernahme so manchen

1) Das tritt besonders klar da zutage, wo sich beide Missionen auf einem einheitlichen Volkstumsbereich treffen, wie das bei den Slawen der Fall ist. Die griechische Kirche pflegte nicht nur den urtümlichen Vierzigsten, der ja auch ihr eigener Gedenktag war, sondern auch das mit ihm verbundene heidnische Brauchtum, z.B. die Totenmahle auf den Gräbern, die Speisungen und Libationen der Toten usw., während die katholischen West- und Südslawen unter dem Druck der römisch-germanischen Mission von den heidnischen Totenkulten nur wenig erhalten konnten. S. dazu besonders eindringlich *Murko*, Das Grab als Tisch, Wörter u. Sachen 2 (1910), 81 f; 85 und unten S. 47, 48. 70.

2) Gregors Brief an den Abt Melissus in Monum. Germ. epist. 2 (1899), 371. *Baeda*, Hist. eccl. gent. Angl. I, 30 (Ed. Holder 52) erwähnt ihn als beispielhaft für die römische Missionspolitik.

3) Beide oben angeführten Verfahren kommen z.T. eindeutig bei Augustin heraus. In seiner Epistula 29 vom Jahre 395 an den Bischof Alypius von Tagaste berichtet er, warum zuerst die volkstümlich heid-

heidnischen Signums in den altchristlichen Bedeutungsbereich, z.B. an die Transplantation des syrisch-phönikischen Fischsymbols als Christuszeichen in den christlichen Bilderkreis[1]) oder an das bekannteste Christusemblen der alten und neuen Kirche, das Bild vom guten Hirten, das einer Synthese aus orphischer Mythologie und alten semitischen Führervorstellungen vom König als Hirten der Menschen entspricht.[2])

nischen Gastmähler in Feste zu Ehren der heiligen Märtyrer umgewandelt worden wären: »Damit es nicht scheine, als wollten wir unsere Vorgänger, die so offenbar Vergehungen des unbedachten Volkes gestattet oder wenigstens nicht zu verbieten gewagt hatten, irgend einen Vorwurf machen, so erklärte ich ihnen (seiner Gemeinde), durch welchen Notstand in der Kirche dieser Missbrauch offenbar entstanden sei. Als nämlich nach so vielen und heftigen Verfolgungen Friede wurde, hätten die Heiden scharenweise Verlangen getragen, den christlichen Namen anzunehmen, doch ihre Gewohnheit, die Festtage bei ihren Götzenbildern mit reichlichem Essen und übermässigem Trinken zuzubringen, habe sie daran gehindert, und es sei äusserst schwer gewesen, sie von diesen höchst verderblichen, aber uralten Vergnügungen fernzuhalten. Da hätten es unsere Vorfahren für gut gehalten, auf diese Schwachheit teilweise Rücksicht zu nehmen, und ihnen gestattet, statt der Festtage, die sie aufgegeben hätten, andere Feste zu Ehren der heiligen Märtyrer, zwar nicht mit ähnlichem Frevel, aber doch mit ähnlichem Luxus zu feiern. Man beabsichtigte, ihnen erst dann, wenn sie bereits im christlichen Glauben befestigt seien und sich dem Joche des Herren unterworfen hätten, die heilsamen Gesetze der Mässigkeit, denen sie schon aus Ehrfurcht gegen den Gesetzgeber nicht widerstehen könnten, mitzuteilen. Deshalb sei es nun an der Zeit, dass sie anfingen, nach Christi Willen zu leben, da sie doch nicht mehr leugnen könnten, dass sie bereits Christen seien Jene Bräuche habe man ihnen gestattet, damit sie Christen würden; nunmehr sollten sie sie aufgeben, weil sie es bereits seien». Schon früher berichtet Gregor von Nyssa (331—394) in seiner Vita Gregors des Thaumaturgen, dieser habe die Wahrnehmung gemacht, dass in Pontus der ungebildete Sinn der Masse körperlicher Ergötzlichkeit halber am Heidentum festhalte, und er habe, »damit in diesen Leuten das Hinschauen auf Gott aufgerichtet würde, ihnen gestattet, sich auf den Denkstätten der Märtyrer gütlich zu tun und zu ergötzen» (nach *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 267). Für die äquivalenten germanischen Verhältnisse vgl. auch noch den Brief des Bischofs v. Winchester an Bonifatius (723/24, Monum. Germ. epist. 3, 39 f.), in dem eine gemässigte Missionspolitik empfohlen wird und Anleitungen gegeben werden, z.B. durch kluges Geltenlassen heidnischer Anschauungen diese ad absurdum zu führen.

1) *Cumont*, Art. »Ichthys», *Pauli-Wissowa*, Realencycl. 9, 1, 844 ff; *Dölger*, Ichthys, Bd. 1: Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit (2. Aufl. 1928) und vor allem Bd. 2/3: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (1922).

2) *Schopen*, Christentum d. Katakomben, Arch. f. Rel. Wiss. 37 (1942), 392 f.

Vor allem haben aber die heidnischen Massenkonversionen, wie sie etwa im weströmischen Bereiche im vierten Jahrhundert stattfanden, den unvermeidbaren Einbruch einer Unmenge von Paganismen mit sich gebracht, deren die Kirche nur durch eine sehr vorsichtige Assimilationspolitik Herr zu werden vermochte.[1]) Wie geschickt sie dabei den verschiedenen, zeitbedingten Umständen Rechnung zu tragen wusste, zeigt z.B. die kalendare Festlegung der Geburt Christi, die im Urchristentum auf den 6. Januar, dem Tage der Epiphanie des griechischen Mysteriengottes Dionysos[2]) und des ägyptischen Äon[3]) festgelegt war, im vierten Jahrhundert in Rom bei dem erneuten Ansturm heidnischer Vorstellungen auf den 25. Dezember verlegt wurde, dem Geburtstag des Sol invictus, des unbesiegten Sonnengottes des römischen Heeres,[4]) und des persischen Mithra, dessen Verehrung in Rom ebenfalls von der Masse der Soldaten getragen wurde.[5]) Während in den ersten Jahrhunderten urchristliche Strömungen, Christus als Sonnengott anzusprechen, auf das heftigste bekämpft wurden,[6]) galt es nun mit dieser neuen Akkomodation den stärksten Rivalen des jungen Christengottes zu treffen und zu überwinden.[7])

Den gleichen Tendenzen begegnen wir im Totenkult.

[1]) Vgl. *Wieland*, Altar u. Altargrab 151; *Balogh*, Tänze in Kirchen u. auf Friedhöfen, Niederdt. Zs. f. Volkskde. 6, 10.

[2]) *Usener*, Sintflutsagen (1899) 127 ff; *Meyer*, Entstehung u. Entwicklung d. Weihnachtsfestes (1918) 12 ff.

[3]) *Holl*, Ursprung d. Epiphaniasfestes, Sitz. Ber. d. Berl. Ak. d. Wiss. (1917) 1, 429 ff.

[4]) *Usener*, Weichnachtsfest (2. Aufl. 1911) 348 ff; *Meyer*, Weichnachtsfest, Kap. 3, 29 ff.

[5]) *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel. Gesch. 2 (4. Aufl. 1925), 19 ff; 225 ff; bes. 497 ff. Nach Marbach, in *Pauly-Wissowa*, Realencycl. II, 3, 1, 906 sind Mithras und Sol invictus sehr oft identisch.

[6]) Vgl. *Gruppe*, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. (1879 ff). 1026; *Sauer*, Art. »Sonne», in Lex. f. Theologie u. Kirche 9 (1937), 77.

[7]) Chrysologus, Blätter f. Kanzelberedsamkeit, hg. v. Priestern d. Ges. Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg, 1936, H. 12: »Der Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes wird umgewandelt in einen Geburtstag der »Sonne des Heils», der »Sonne der Gerechtigkeit». Vgl. dazu noch *Nilsson*, Studien z. Vorgesch. d. Weichnachtsfestes, Arch. f. Rel. Wiss. 19, 147.

So dürfen wir für die Kathedra der christlichen Katakomben eine der altheidnischen Bedeutung entsprechende Verwendung voraussetzen, nämlich als Platz des Verstorbenen oder seines Bildes bei den Totenmählern.[1]) Ebenso geht die Eucharistie an den Gräbern[2]) auf den uralten Brauch der Totenopfer und Gedächtnisfeiern zurück.[3]) Vor allem aber diese letzteren waren mit einem ausgedehnten heidnischen Brauchtum in den Bereich der christlichen Totenpflege eingedrungen.[4]) Nach Augustin warfen die Manichäer den Christen vor, dass sie über den Verstorbenen auf das ausschweifendste tranken, den Leichen Gastmähler ausrichteten, über den Begrabenen sich selbst begruben und sich ihre Gefrässigkeit und Trunkenheit als etwas Religiöses anrechneten.[5]) Und Faustinus sagt von den Gastmählern zu Ehren der Toten: »Ihre (der Heiden) Opfer habt ihr zu Agapen umgewandelt (!), ihre Götzen zu Märtyrer, die ihr mit ähnlichen Gelübden verehrt. Die Schatten der Verstorbenen versöhnt ihr durch Wein und Speisen, die Festtage der Heiden feiert ihr mit ihnen».[6])

So werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir auch die christlichen Seelgedächtnistage selber als Residua assimilata

[1]) *Schoenebeck*, Altchristl. Grabdenkmäler u. antike Grabgebräuche in Rom, Arch. f. Rel. Wiss. 34 (1937), 77; *Klauser*, Die Cathedra im Totenkult 133 ff; 145 ff.

[2]) Bei der Beerdigung wurde der Leiche sogar bis ins 7. Jh. hinein häufig die Hostie in den Mund geschoben, wie zahlreiche Konzilverbote bezeugen, vgl. z.B. Konzil v. Hippo (393 n. Chr.) 5 (*Mansi*, Sacror. Concil. Coll. 3, 895): corporibus defunctis eucharistia non detur; ferner Konzil v. Karthago (397) 6 (*Mansi* 3, 929); Konzil v. Aurissiodor (585) 12 (*Mansi* 9, 914); s. auch *Lippert*, Christentum 269: Hier tritt, in christliche Verhältnisse umgesetzt, deutlich die alte heidnische Verbindung von Leichenmahl und Totenspeisung in Erscheinung.

[3]) *Müller*. Art. »Koimeterien», in Haucks Realencycl. 10 (3. Aufl.), 831; 834 ff; *Wieland*, Altar u. Altargrab 151 ff; *Bruck*, Totenteil u. Seelgerät 286 ff; *Dölger*, Der heilige Fisch (1922) 555 ff.

[4]) Vgl. *Kirsch*, Die Lehre von der Genossenschaft der Heiligen im christlichen Altertum (1900) 172; *Lucius*, Anfänge d. Heiligenkults 29; *Gjerstad*, Tod u. Leben, Arch. f. Rel. Wiss. 26, 160 ff.

[5]) *Augustinus*, De moribus ecclesiae cathol. 1, Kap. 34, 75 (*Migne*, Patr. lat. 32, 1342).

[6]) *Augustinus*, Contra Faustum 20, 4, 21 (*Migne*, Patr. lat. 42, 384).

des alten heidnischen Totenkultes ansprechen, zumal nach dem eben angeführten Zeugnis des Faustinus. Die direkte Übernahme ist natürlich schwer zu verfolgen, da schon sehr bald die allgemeine Tendenz einsetzt, diese Termine christlich zu fundieren, indem man sie vornehmlich zu Daten und Ereignissen des alten und neuen Testaments in Beziehung setzte. Beim Dreissigsten berief man sich selbstverständlich auf die äquivalente Dauer der israelitischen Trauerzeit,[1]) so der Heilige Ambrosius, die koptischen apostolischen Konstitutionen, der jakobitische Bischof Moses bar Kepha, der angelsächsische Erzbischof Theodor von Canterbury usw.[2]) Dabei verführt die Sucht, möglichst viele ehrwürdige Vorbilder zu finden, oft zu den seltsamsten Vergleichen. So motiviert noch in später Zeit der Franke Alkuin den Dreissigsten damit, dass Christus mit dreissig Jahren getauft sei und dass David im gleichen Alter die Regierung angetreten habe.[3]) Beim Vierzigsten zieht man dagegen die undurchsichtige und hinsichtlich ihrer volksmässigen Herkunft zweifelhafte Stelle Gen. 50, 2ff.[4]) heran, so z.B. Ambrosius.[5]) Die griechisch-syrischen apostolischen Konstitutionen, Joh. Chrysostomos und die Peregrinatio Aetheriae[6]) führen den Vierzigsten sogar auf Deut. 34,8 zurück. Im hebräischen Urtext

[1]) Num. 20, 29; Deut. 34,8. Vgl. aber auch die durchaus richtige Ansicht *Ruhlands*, Geschichte d. kirchl. Leichenfeier 144 f.: Wenn man nicht bei der heidnischen Totentrauer die Feier dieser Tage gekannt hätte, wäre es sicherlich auf Grund der genannten biblischen Beispiele nie dazu gekommen, dieselben im Christentum einzuführen.

[2]) S. die Stellen oben S. 35. 36, 37.

[3]) *Homeyer*, Dreissigste 98.

[4]) Gen. 50, 2 ff.: »Und die Ärzte salbten Israel, bis dass vierzig Tage um waren, denn so lange währen die Salbtage. Und die Ägypter beweinten ihn siebzig Tage». Zweifelhaft ist, ob hier jüdischer oder ägyptischer Brauch vorliegt. Zu vermuten steht das letztere, da Herodot 2, 86 ebenfalls von einer siebzigtägigen Dauer der Einbalsamierung, Diodor 1, 72 von einer zweiundsiebzigtägigen Königstrauer bei den Ägyptern sprechen, s. unten S. 72,

[5]) S. oben S. 37 f.

[6]) Apost. Konstit. 8, 42 (Ed. Funk 1, 552 ff.); *Joh. Chrysostomos*, De sancti Bernice et Prosdace 3 (*Migne*, Patr. graec. 50, 634); Peregrinatio Aetheriae 10, 4 (Corp. script. eccles. lat. 39, 51).

wie in der gesamten späteren jüdischen Überlieferung ist jedoch nur von einer dreissigtägigen Trauer um Moses die Rede.[1]) Ich stimme daher mit Freistedt überein, der hierin ein klassisches Beispiel für den rührigen Eifer sieht, die neuen christlichen Trauerzeiten aus der Heiligen Schrift belegen zu wollen.[2])

Trotz dieser Verschleierung der ursprünglichen Verhältnisse lassen einige gewichtige Argumente mit ziemlicher Sicherheit auf Übernahme der Totengedanktage aus dem heidnischen Brauchtum schliessen. So natürlich da, wo diese Termine schon vor der Einführung des Christentums einwandfrei bezeugt sind. Das ist bei den indogermanischen Griechen, Skythen, Balten, Römern, Indern und Persern und sehr wahrscheinlich auch Germanen und Slawen sowie bei den semitischen Juden und Babyloniern und vielleicht auch bei den hamitischen Ägyptern der Fall.[3]) Von besonderem Wert wären natürlich Zeugnisse altchristlicher Schriftsteller über solche Rezeptionsprozesse. Leider wird über den Dreissigsten bzw. den Vierzigsten nichts dergleichen berichtet,[4]) wohl aber über den Siebenten und Neunten. Augustin versucht nämlich das antike novemdiale sacrum durch die Einführung des semitischen Siebenten[5]) zu verdrängen. In den Quaestiones in Heptateuchum[6]) schreibt er zu Gen. 50,10:[7])

[1]) S. unten S. 72 f.

[2]) *Freistedt,* Altchristl. Totengedächtnistage 5 f; 9.

[3]) S. dazu unten S. 49 ff.

[4]) Es sei denn, dass man die ambrosianische Empfehlung des Vierzigsten als taktische Massnahme gegen einen heidnischen Dreissigsten ansprechen wollte. Aber der letztere ist in Rom in späterer Zeit wahrscheinlich nicht mehr gefeiert worden, so dass man bei dem Kirchenvater eher an exegetische Sonderspekulationen zu denken hat. Freistedts Vermutung (48 ff), dass Beeinflussung durch das griechisch-illyrische Totenritual vorliege (dass Ambrosius gerade anlässlich des Todes des Oströmers Theodosius den Vierzigsten hervorhob, mag bei dem apodiktischen Ton seiner Empfehlung nur eine erwünschte Gelegenheit sein), scheint mir an dem Siebenten zu scheitern, den er ebenfalls propagiert, der aber in der griechischen Liturgie nirgends nachgewiesen werden konnte.

[5]) Über die semitische Herkunft des Siebenten vgl. *Freistedt* 150 ff.

[6]) Corp. script. eccles. lat. 28, 3, 91.

[7]) »Und er (Joseph) hielt für seinen Vater eine Totenklage sieben Tage».

»Ich weiss nicht, ob man für einen Heiligen in der Schrift eine Trauerfeier von neun Tagen, also das, was man bei den Lateinern novemdial nennt, findet. Daher scheint mir, man müsse diejenigen Christen, die jene Zahl bei ihren Toten beobachten, von dieser Sitte abhalten, die mehr in der Gewohnheit der Heiden begründet liegt. Der siebente Tag aber hat seine Begründung in der Schrift».

Hier sehen wir mit aller Deutlichkeit in den Werdegang eines christlichen Totengedenktages. Zur Verfügung stand dem abendländischen Christentum der alte römische und griechische Neunte, der in der Tat in den Bereich der weströmischen Kirche einzudringen im Begriff war, wie ja Augustin selber bezeugt.[1]) Der eminent heidnische Charakter des novemdiale veranlasste aber den Kirchenvater zur energischen Empfehlung des jüdischen Siebenten.[2]) Jedoch war seinem Eifer und seiner Autorität selbst in den eigenen Reihen kein voller Erfolg beschieden: in einigen kanonischen Verordnungen und Konstitutionen hat sich der alte Neunte neben dem neupropagierten Siebenten bis in die Neuzeit erhalten.[3])

[1]) Im gesamten Einflussbereich der griechischen Kirche wurde dagegen der Neunte gefeiert, vgl. die tabellarische Übersicht bei *Freistedt* 51.

[2]) Dem gleichen Verfahren begegnen wir in Syrien bei Abdišo de Sauba, der in seiner Kanonessammlung Tract. 5, Can. 27 zwar die Gedächtnisfeiern am Dritten, Neunten, Dreissigsten und am Jahrestodestage »nach der Gewohnheit der Alten» anführt, aber hinzufügt: »Weil die, welche weinen, jetzt sind, als weinten sie nicht, hat man bei dem Mangel an guten Werken, Friede und Liebe die Feier des neunten Tages aufgegeben und begeht jetzt die des Siebenten«, *Mai*, Scriptorum veterum nova Collectio X, 1 (1838), 186; *Braun*, Moses bar Kepha u. sein Buch v. d. Seele 150.

[3]) Das Beichtbuch des Erzbischofs v. Canterbury aus dem 7. Jh. kennt z.B. beide Tage, vgl. *Wasserschleben*, Bussbücher 157, das Rationale divinorum officiorum des Durantis (13. Jh.) lib. 7, Kap. 35 begründet den Neunten mit den neun Ordines der Engel (*Homeyer* 107). Andere mittelalterliche Beispiele bei *Du Cange*, Gloss. med. lat. s. v. novemdiale, novena, novenarium. Noch heute sind nach der Konstitution Pius' X. »Vacante sede apostolica» vom 25. 12. 1904 die Kardinäle nach dem Ableben eines Papstes verpflichtet, für dessen Seele der Sitte gemäss neun Tage lang feierliche Exequien zu halten, *Freistedt* 31. Dass diese Sitte schon früher bestand, beweist die gleiche Anordnung in Ecks Predigt zum Allerseelentage 1553, vgl. *Schmeller*, Bair. Wb. 3, 273.

Einen zwar indirekten aber gewichtigen und zwingenden Indizienbeweis für die heidnische Existenz unserer Totengedenktage bietet ferner die Bekehrungsgeschichte der slawischen Völker. Die Ost- und zu einem grossen Teil auch die Südslawen wurden von Ostrom aus missioniert und gehören der griechisch-orthodoxen Glaubensgemeinschaft an (Gross- und Weissrussen, Ukrainer, Serben, ferner die slawisierten Bulgaren und Rumänen). Die Westslawen (Polen, Cechen, mit Ausnahme der Mährer, die von Methodius missioniert wurden, Slowaken, Kaschuben, Wenden) sowie ein Teil der Südslawen (Slowenen. Kroaten) sind dagegen zum römisch-katholischen Glauben bekehrt worden.[1]) In grossen Teilen des westslawischen Volkstumsbereiches herrscht aber noch heute der Vierzigste als letzter Totengedenktag.[2]) Das bedeutet, dass die sonst allgemein zu beobachtende Förderung des Dreissigsten durch den römischen Katholizimus sich hier in seinem östlichen Missionsbereich nicht durchsetzen konnte, sondern die Kirche in diesem Punkte den urtümlichen Gepflogenheiten nachgeben musste, was bei der orthodoxen Mission, die ohnehin den Vierzigsten propagierte, nicht notwendig war. Da nun kaum anzunehmen ist, dass Ost- und Westslawen bei sonst gleicher Volksart und -kultur verschieden fixierte Totenfestzeiten gehabt haben, sind wir berechtigt, den westslawischen Vierzigsten als heidnisch und seine späte römisch-katholische Manifestation als Assimilationsform anzusprechen.

Betrachten wir nunmehr unter den gewonnenen Gesichtspunkten noch einmal die lokale Verbreitung der christlichen Gedächtnistage. Die griechische Kirche feierte den Vierzigsten. Dem alten griechischen Volkstum war aber nur der Dreissigste bekannt.[3]) Erst im Verlauf des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts drang von den Skythen aus der Vierzigste ein und gewann hier rasch an Boden, so dass er um die Zeitwende die archaischere Form des Dreissigsten fast ganz ver-

[1]) Von der Reformierung zum Protestatismus einmal abgesehen.

[2]) Zur geographischen Verbreitung s. unten S. 69 f.; 76.

[3]) S. dazu unten S. 54 f.

drängt hatte.[1]) Das junge Christentum fand also diesen dominierenden Termin vor, nahm ihn auf und verbreitete ihn unter sehr problematischer Begründung aus der Heiligen Schrift in seinen Missionsgebieten des östlichen Mittelmeeres.[2]) Hier hatte bis dahin ausschliesslich der Dreissigste Geltung gehabt, der sich wiederum in den Nationalkirchen dieser Länder durchsetzte, so dass wir in Syrien, Palästina, Ägypten und Äthiopien zwei Gedenktage haben, von denen der Dreissigste sogar in den griechischen Messformularien Ägyptens und Äthiopiens Einlass gewann.[3])

Die weströmische Kirche griff in ihren Fixierungen der Totengedenkzeiten auf altjüdische Vorbilder zurück, da in Rom wahrscheinlich ein Totenfest nach dem Neunten zu so später Zeit nicht mehr bekannt war, und propagierte diesen Tag in ihren Missionsgebieten, wobei sie in Gallien und Germanien auf keinen nennenswerten Widerstand stossen konnte, da hier dieser Tag ohnehin der alte Totenkulttermin war. Dagegen hatte sie bei den Balten, West- und Südslawen, denen der Vierzigste ebenso wie den heute orthodoxen Ost- und Südslawen eigen war, mit ihren Konversionstendenzen keinen durchschlagenden Erfolg sondern musste sich vor allem im Volksbrauch und hier und da auch in ihren eigenen liturgischen Ordnungen an den autochthonen Totenkulttermin anpassen (z.B. bei den Polen, Ruthenen, Huzulen, Kroaten, Serben und zuweilen auch noch bei den Cechen).[4]). Spontane Bestrebungen, den Vierzigsten auch im Abendland zu popularisieren, hatten einigen Erfolg, ohne indes determinierend auf das Feld des Dreissigsten einwirken zu können.

Als ein sehr wesentliches Moment stellte sich heraus, dass die christlichen Kirchen ihre Totengedenktage heidnischen

1) Ebenfalls unten S. 55.

2) Vgl. dazu auch *Wachsmuth*, Das alte Griechenland im neuen (1864) 122.

3) Die äthiopischen Canones eccelesiastici der abessinischen Kirche schreiben sowohl die Feier des 30. wie des 40. Tages vor, vgl. *Freistedt* 22.

4) S. unten S. 69.

oder jüdischen Totenritualen entnahmen und sie mit ihrem Geist zu füllen versuchten. Bei energischem Widerstand gegen ihre Missionstätigkeit verstanden sie sich entweder zur Duldung der landesüblichen neben ihren eigenen Tagen oder, aus taktischen Gründen, sogar zur Aufgabe der letzteren und zur Annahme der autochthonen Kulttermine. Ein klareres Bild dieser etwas komplizierten Zusammenhänge gewinnen wir, wenn wir mit ihnen die vorchristlichen Verhältnisse, die Verbreitung der Termine in frühchristlicher Zeit unter besonderer Berücksichtigung etwa noch assoziierter, heidnischer Brauchtumsrelikte und schliesslich das heutige geographische Bild dieser Totengedenktage vergleichen.

Am reichsten fliessen in vorchristlicher Zeit die Quellen bei den Griechen. Schon im 5. v. Chr. wird in einer Inschrift von der Insel Keos bezeugt, dass zu Ehren des Verstorbenen am dreissigsten Tage Opfer dargebracht wurden.[1]) Der Gesetzgeber wendet sich vor allem gegen die Üppigkeit dieser Nekyien und verbietet die Feier am Dreissigsten.[2]) Im 5. Jh. erwähnt der attische Redner Lysias (444—380 v. Chr.) in einer Anklagerede gegen Eratosthenes, den Mörder seines Bruders Polemarchos, dass es den Frauen untersagt sei, sich in den dreissig Tagen nach einem Todesfall zu schminken.[3]) Für das 4. Jh. ist uns das Zeugnis des attischen Redners Hypereides (390—322 v. Chr.) durch den Lexikographen Harpokration (2. Jh. n. Chr.) überliefert, der zu dem Wort *τριακάς* bemerkt: »Für die Verstorbenen wurde der dreissigste Tag nach dem Tode gefeiert und wurde daher *τριακας* genannt, wie Hypereides in der Rede über das Erbe des

1) *Dittenberger*, Sylloge inscript. graec. 3 (1920), Nr. 1218; *Ziehen*, Leges graec. sacrae 2, 1, Nr. 93.

2) Wohl kaum, wie Freistedt 163 annimmt, weil der Dreissigste nicht die Bedeutung des Dritten und Neunten gehabt habe, sondern eben weil an ihm als dem wichtigsten Gedenktage der grösste Aufwand getrieben wurde. Zur Abhängigkeit von der Gesetzgebung Solons s. *Leipoldt*, Der Tod bei Griechen u. Juden 129.

3) *Lysias*, *Ὑπὲρ τοῦ Ἐρατοσθένους φόνου* 14 (Thalheim S. 4).

Hippeus zeigt.»[1]) Einen heidnischen Bericht aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert bringt Plutarch in einer Schilderung des argivischen Totenkultes.[2]) Er schreibt: »Bei denen, die einen Blutsverwandten oder Verschwägerten bestattet haben, ist es Sitte, nach der Trauer sofort Apollo zu opfern, dreissig Tage später aber dem Hermes». Ich stimme Schoemann und Freistedt zu,[3]) dass Plutarch hier mit einer nicht ganz treffenden Umschreibung den dreissigsten Tag nach dem Tode meint.

Weitere Zeugnisse aus den christlichen Jahrhunderten finden wir in zahlreichen Lexikographen der klassizistischen und byzantinischen Periode. Unter den Quellen dieser Excerptoren scheint besonders beliebt ein altes, verloren gegangenes Onomastikon attischer Heiligtümer gewesen zu sein, das bei Harpokration und Pollux eine bedeutsame Rolle spielt und vor allem von dem Verfasser der *Λέξεις ῥηθορικαί* aus der Zeit Justinians ausgezogen worden ist.[4]) Es heisst dort unter dem Stichwort *καθέδρα*[5]): *καθέδραι* (heissen) Gastmähler. Am dreissigsten Tage nach einem Todesfall kamen alle Angehörigen und Freunde zusammen und speisten gemeinsam zu Ehren des Verstorbenen. Und das wurde *καθέδρα* genannt. Es gab aber vier *καθέδραι*.[6])

Zum Vierzigsten gibt es im griechisch-heidnischen Totenbrauch nur einige späte Zeugnisse. Schon das erste, ein Verfluchungstäfelchen aus dem dritten oder zweiten vorchristlichen Jahrhundert, in dem der Verwünschte den Göttern der

1) *Harpokration*, *Λέξεις ῥηθορικαί* s.v. *τριακάς* (Ed. Bekker 177).
2) *Plutarch*, Aetia graeca 24 (Ed. Bernadakis 334).
3) *Schoemann*, Griechische Altertümer 2 (1859), 507; *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 479; *Freistedt* 169.
4) Vgl. hierzu *Pauly-Wissowa*, Realencycl. 12, 2, 2478; ferner Wentzel, in Sitz. Ber. d. Berl. Ak. d. Wiss. (1895) 1, 482 ff.
5) *Λέξεις ῥηθορικαι*, in Anecdota Graeca 1, 268 (Bekker).
6) Weitere Erwähnung des Dreissigsten bei den Lexikographen *Pollux* (2. Jh. n. Chr.), Onomasticon 1, 66; 3, 102 u. 8, 147 (Bethe); *Athenaeus* (um 200 n. Chr.), Deipnosophistai VII, 325 (Kaibel). Ihre Excerpte beruhen auf älteren, vorchristlichen Schriftstellern und geben altheidnische Verhältnisse wieder.

Unterwelt geweiht wird, ist nicht ganz einwandfrei zu interpretieren. Die betreffende Stelle lautet:[1]) »Dem Gotte und der Göttin der Unterwelt und allen Unterirdischen sende ich ein Geschenk. Sie sollen es sobald wie möglich annehmen». Zum Schlusse kommt die Bitte an die Herrscher der Unterwelt und der Gräber, den Fluch innerhalb von vierzig Tagen wirken zu lassen. Wünsch schliesst daraus, dass der vierzigste Tag schon zu dieser Zeit eine infernale Bedeutung gehabt und mit altem Totenzauber in Verbindung gestanden haben müsse. Freistedt hält diese Deutung für unsicher,[2]) lässt jedoch die Frage offen, da auch andere wichtige Totenkultzeiten (z.B. der Siebente) in solchen Devotionsformeln vorkommen. Ich möchte mich der Ansicht Wünschs und Roschers[3]) anschliessen, zumal der hier auftretende Gedanke, durch Gebet und Fluch innerhalb einer bestimmten Frist das Strafgericht einer Gottheit zu bewirken,[4]) als Akt einer Art rechtlicher Selbsthilfe durchaus seine Parallele in der frühchristlichen und -mittelalterlichen Sitte findet, einen mächtigeren oder unerreichbaren Gegner vor Gottes Gericht zu laden.[5]) Auch

1) Inscript. graeca 3: *Wünsch*, Defixionum tabulae Atticae Nr. 99. Vgl. die Besprechnung dieser Tafel von Wünsch im 27. Erg. Bd. d. Jb. f. klass. Phil. (1902) 121 ff.
2) *Freistedt*, altchristl. Totengedächtnistage 172 ff.
3) *Roscher*, Tessarakontaden 39 f.
4) Dazu *Kagarow*, Griechische Fluchtafeln, Eos, Suppl. Bd. 4, 23 ff.
5) Vgl. *Hardung*, Die Vorladung vor Gottes Gericht (1934) 15 ff. Die enge Verwandtschaft der Gottesladungen mit den Devotionen mögen ein paar Beispiele aus dem ersten Vorstellungsbereich erweisen. Aus dem 12. Jh. wird uns berichtet, dass der Neffe des Propstes von Lüttich in das Kloster St. Jakob eingetreten sei, aus dem ihn sein Oheim mit Gewalt herausholen liess. Der Abt ersucht hierauf den Bischof um Gerechtigkeit, aber dieser lehnt eine Vermittlung ab. Darauf ruft der Abt Gottes Hilfe an: »coelum peto et summum iudicem interpello, ut infra quadraginta dies uterque nostrum coram eo compareat». Der Probst verlacht solche Einfalt. Nach vierzig Tagen stirbt jedoch der Abt. Sobald der Probst die Nachricht erfährt, will er aus dem Bade springen, fällt aber entseelt zurück (*Hardung* 21 f.). König Ferdinand IV. von Spanien (1285—1312) gibt den Befehl, zwei adlige Brüder vom Felsen herabzustürzen. Als diese trotz aller Beteuerung ihrer Unschuld kein Gehör finden, sehen sie keinen anderen Ausweg als »ad deum aequisimum judicem provocare regique diem dicere, ex eo die trigesimum» (*Mariana*, Historia de rebus Hispaniae, Toledo 1592, S. 721), *Hardung* 27.

hier spielen der dreissigste und vierzigste Tag eine bedeutsame Rolle.[1]) Der den antiken und abendländischen Bräuchen gemeinsame und urtümliche Gedanke scheint demnach jener zu sein, einen Schuldbeladenen (in den mittelalterlichen Zeugnissen handelt es sich zumeist um den Mörder der Verfluchenden) in einer befristeten Zeit zu Tode zu bringen. Die Mittel sind in dem einen Falle die Weihung an die Totengötter, im anderen verchristlichten die Vorladung vor Gottes Gericht, wobei die Tendenz der Verfluchung, der ja im urtümlichen Sinne auch eine Weihung an die dämonischen Mächte eignet, in starkem Masse vorhanden ist. Dass hier die befristete Wirkung nicht nach sondern vor dem Tode einsetzt, ist eine praemortale Analogieanwendung, die nicht weiter zu verwundern braucht, wenn man bedenkt, welch wichtige Rolle solche Vordatierungen in dem grossen Komplex der Todesvorbedeutungen spielen. Ich glaube daher, dass auch der Tessarakontade des attischen Fluchtäfelchens die ihm von Wünsch beigelegte Bedeutung zukommt und sie so als erstes Zeugnis für einen griechischen Vierzigsten gewertet werden muss.

Einem einwandfreieren Zeugnis begegnen wir dagegen in einer Tempelinschrift aus Rhodos vom Anfang des 2. Jh. n. Chr., in der es verboten wird, das Heiligtum nach einem Todesfall vor Ablauf von vierzig Tagen zu betreten.[2]) Ähnliche Interdikte, die Impurität der Trauernden betreffend,

---

1) Hardung identifiziert zwar 67 ff. die Devotionszeiten mit den germanischen Ladeterminen zum Heerbann (vgl. *Grimm*, Rechtsaltertümer 1, 301), im Rechtsverfahren und bei Kampfansagen, aber sie gehören wohl ohne Zweifel in den Bereich des Totenglaubens. Zudem handelt es sich bei einer ganzen Reihe älterer Belege um solche aus nichtgermanischen Ländern. Weiterhin geht es auch in der angeführten Kampfansage (Parzival VI, 321, 18) um die Forderung vor ein Zweikampfgottesgericht wegen eines Totschlages. Der Fall gehört also durchaus in unseren Vorstellungsbereich. Und schliesslich ist auch bei der engen Verflochtenheit des germanischen Rechts mit dem Totenkult die nekrolatrische Herkunft dieser Rechtsfristen nicht ausgeschlossen. Eine Klärung dieser Terminbeziehungen steht jedenfalls noch aus.

2) *Ziehen*, Leges Graecorum II, 1, Nr. 148; dazu *Freistedt* 174.

finden wir vornehmlich im Orient (Ägypten, Syrien, Indien),[1]) so dass der Verdacht einer Kulturentlehnung aufkommen könnte.

Roscher glaubt schliesslich, den Vierzigsten auch bei dem christlichen Schriftsteller und Senator Firmicus Maternus nachweisen zu können.[2]) In seiner 345—347 entstandenen Schrift »De errore profanarum religionum», in der er die Kaiser Constantius und Constantinus zur Ausrottung der letzten Reste des Heidentums auffordert, berichtet er über einen eigentümlichen Brauch im Kulte der Proserpina, der römischen Interpretation für Persephone-Kora: »In den Mysterien der Proserpina wird ein Baum, der die Gestalt und das Antlitz einer Jungfrau hat, aufgebahrt und sobald er in die Stadt gebracht worden ist, wird er vierzig Nächte lang betrauert, in der vierzigsten Nacht aber verbrannt».[3]) Das Holzidol des Mysterienkultes wird das Bild der Persephone gewesen sein, was umso wahrscheinlicher ist, als diese neben einer Fruchtbarkeits- auch eine Baumgöttin war.[4]) Der geschilderte Kult ist die Feier des mythischen Koraraubes durch Hades, d.h. nach der naturmythologischen Deutung die allegorische Darstellung des Schicksals der Natur, die alljährlich in die Unterwelt absteigen muss, um verjüngt aus ihr hervorzugehen.[5]) Es handelt sich also um ein Jahreszeitenbrauchtum, ähnlich der bei den Germanen und Slawen bekannten Sitte des Sommer- und Winterbegrabens oder -verbrennens. Man schloss eine abgelaufene Periode ab und trug sie zu Grabe.[6]) Die Übertragung der bei menschlichen Todesfällen üblichen Zeiten und Riten auf solche mythischen

---

1) S. dazu unten S. 375.

2) *Roscher*, Tessarakontaden 35.

3) *Firmicus Maternus*, De errore profanarum religionum, Kap. 27 (Ed. Ziegler 69).

4) *Farnell*, Cults of the Greec States (1896 ff.) 3, 115.

5) *Welcker*, Griech. Götterlehre 1, 392; 2, 476; *Pauly-Wissowa*, Realencycl. 19, 1, 956 ff.

6) So deutet auch *Usener*, Rhein. Mus. N. F. 30, 182 ff. den Bericht.

Kulte ist nicht ungewöhnlich.[1]) Sie wird auch von Roscher bestätigt, der die angeführte Schilderung mit derjenigen über die Demeter-Korafeste zu Enna und Syrakus kombiniert, die Firmicus an einer anderen Stelle seines Buches (Kap. 7) bringt. In beiden weist der Gebrauch von Ausdrücken für Leichenfeiern und Bestattung auf Entlehnung aus dem menschlichen Trauerritus. Die Übereinstimmung lässt zudem den Schluss zu, dass auch der Kap. 27 geschilderte Mysterienbrauch nach Sizilien, d.h. also in griechisches Kolonisationsgebiet zu verlegen ist, das ja auch in der Tat der Hauptort der Koraverehrung war.[2]) Es scheint somit einigermassen sicher zu sein, dass wir in dem späten Bericht des Firmicus Maternus einen weiteren Hinweis auf eine vierzigtägige Trauerperiode des heidnischen Griechentums haben.[3])

Schliesslich finden wir diesen Zeitpunkt wieder in dem der alten Physiologie geläufigen Gedanken, dass dreissig oder vierzig Tage nach dem Tode der Verwesungsprozess einsetzt bzw. unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen beendet ist, eine Vorstellung, die bislang zuerst bei einem anonymen Physikos der peripatetischen Schule, bei Plinius und bei Joh. Lydus nachgewiesen werden konnte und die unten eingehend in einem besonderen Kapitel besprochen wird.[4])

Vergleichen wir das vorliegende Material, so lässt sich leicht feststellen, dass der Dreissigste bei den Griechen früher und besser belegt ist als der Vierzigste. Ziehen wir noch das allerdings etwas zweifelhafte Zeugnis des Attidographen Phanodemos (ca. 350 v. Chr.) hinzu, der (nach Wünsch's Lesung) betont, dass der attische Vierzigste jünger als die Feiern des dritten, neunten und dreissigsten Tages seien,[5])

---

1) Vgl. *Sittl*, Die Gebärden d. Griechen u. Römer (1890) 76, der die Übertragung solcher Riten im Isis-, Aphrodite- und Kybelekult nachweist.

2) *Pauly-Wissowa* a. a. O. 970.

3) So auch *Schmidt*, Arch. f. Rel. Wiss. 25, 72.

4) S. darüber unten S. 337 ff.

5) Text nur in einem Expert bei *Plutarch*, De proverbiis Alexandrorum erhalten, veröffentl. v. Cohn. Bresl. phil. Abhandl. II, 2, 71. Interpretation von Wünsch im Jb. f. klass. Phil. 27 (Suppl. Bd. 1902), 121. Ablehnend dazu *Freistedt* 175 ff.

so kommen wir zu dem Ergebnis, dass der erstgenannte Termin in frühen Zeiten (terminus a quo das vierte oder dritte Jahrhundert, der Zeit des Phanodemos bzw. der Datierung des attischen Verfluchungstäfelchens) überkommen sein muss. In den Jahrhunderten um die Zeitwende scheint er sich jedoch mehr und mehr durchgesetzt und den alten und urtümlichen Dreissigsten verdrängt zu haben, von dem uns schliesslich nur noch ein vereinzelter Bericht in Plutarchs Aetia graeca aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert vorliegt. Alle anderen Zeugnisse sind Exzerpte aus älteren Schriftstellern und daher als Beweis für ein lebendiges Brauchtum wertlos. Zwar ist auch der Vierzigste nicht gerade häufig und immer einwandfrei verbürgt, aber die geographische Streuung (Attika, Rhodos, Sizilien, Byzanz) lässt doch eine gewisse und vor allem weiträumige Vertrautheit mit diesem neuen Termin vermuten. Im 3. und 4. Jh. n. Chr. muss er jedenfalls eine dominierende Stellung eingenommen haben, da ihn die griechische Kirche als obligatorischen Gedenktag in ihr Totenritual aufnahm.[1])

Die Frage, wie und woher diese Frist zu den Griechen gekommen ist, hat schon Freistedt beschäftigt. Er vermutet, dass ihre besondere Wertschätzung in vorchristlicher Zeit (spätestens im 4. Jh., der Zeit des Phanodemos) von Skythien in den südlicheren Kulturbereich übernommen worden sei. Herodot berichtet im 5. Jh. v. Chr. von den Bewohnern dieses Landes: »Die anderen Skythen (d.h. die gewöhnlicher Abkunft und Stellung) werden nach dem Tode von den Blutsverwandten auf einen Wagen gelegt und zu ihren Freunden gefahren. Jeder nimmt sie freundlich auf und unterhält sie mit einem Fest, wobei auch dem Toten so viel wie den anderen vorgesetzt wird; und dies geschieht vierzig Tage lang, nach deren Ablauf das Begräbnis erfolgt».[2]) Ich möchte

---

1) Die gleiche Ansicht bei *Wachsmuth*, Das alte Griechenland im neuen 122.

2) *Herodot* IV, 73 (Ed. *Stein* 394).

mich, da der Vierzigste ursprünglich und im wesentlichen auch heute noch nur den osteuropäischen Völkern eigen ist,[1]) der Ansicht Freistedts anschliessen und ebenfalls in den indogermanischen Skythen[2]) das Bindeglied zwischen den Griechen und den alten Vierzigstvölkern sehen, zumal rege kulturelle Beziehungen zwischen Griechenland und Skythien, d.h. mit den Bewohnern Südrusslands vom Kaukasus über die Nordgestade des Schwarzen Meeres bis in die Gebiete Thrakiens,[3]) seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert bestanden haben.[4]) Zugleich haben wir die Tessarakontade für ein weiteres indogermanisches Teilvolk nachgewiesen.

Nur sehr wenig bezeugt ist der Dreissigste bei den vorchristlichen Römern. Nach der Schlacht bei Cannae (216 v. Chr.) setzt der Senat die allgemeine Dauer der Familientrauer auf dreissig Tage fest.[5]) Die Vermutung, dass diese Anordnung alter Sitte entspricht und nicht, wie die Interpretatoren meinen, nur durch eine Verkürzung der Trauer das Fest des sacrum anniversarium Cereris trotz des allgemeinen Leides ermöglichen sollte, scheint die allein zutreffende zu sein, da diese Dramatisierung des Proserpinaraubes erst kurz vor dem zweiten punischen Kriege eingeführt worden war und sicher noch nicht das Gewicht besass, um die alte Institution der Familientrauer zu beeinflussen. Ein paar späte Zeugnisse für den römischen Dreissigsten scheinen bei den Funeralzeremonien für Augustus und Tiberius vorzuliegen. Das funus für beide fand erst nach drei Wochen statt,[6]) und da in Rom die übliche neuntätige Trauer erst nach der Be-

[1]) S. dazu unten S. 74, 76 f.
[2]) Über die Skythen als iranisches Teilvolk s. *Hirt*, Indogermanen 1, 113 f; *Ebert*, Südrussland in Altertum (1921) 88.
[3]) *Reichardt*, Landeskunde v. Skythien nach Herodot (Diss. Halle 1889) 19.
[4]) Cambridge Ancient History 3 (1925), 196 ff; *Meuli*, Skythica, Hermes 1935.
[5]) Liv. XXII, 56, 4; XXXIV, 6, 15; Val. Max. I, 1, 15; Plut. Fab 18.
[6]) *Weber*, Priceps, Studien zur Geschichte des Augustus 1 (1936), 76 und Anm. 342.

stattung einsetzte,[1]) hätte also auch in diesen Fällen die Totenkultperiode: collocatio und Trauerzeit zusammen, dreissig Tage umfasst.

Jedoch scheint es, als ob das römische Volk diesen ihm ursprünglich ebenso wie den anderen Indogerman n eigenen dreissigtägigen Totenkulttermin schon früh als gemeinbekannte Sitte verloren hat, da uns weitere Zeugnisse, wenigstens bislang, nicht bekannt geworden sind,[2]) während das novemdiale gemeinhin als die übliche Totenkultzeit erwähnt wird. Bei Augustus und Tiberius läge demnach nur eine Rückbesinnung des konservativen Adels vor (immerhin aber doch auch noch ein Wissen um die Dinge), der ja überall und zu allen Zeiten einen ausgeprägten Sinn für Tradition und urtümlich-pomphaften Kult besass.

Heidnisch waren auch die Aisten,[3]) von denen uns der Normanne Wulfstan in einem Reisebericht aus dem Jahre 890 folgenden interressanten Totenbrauch mitteilt: »Es ist unter den Esten Sitte, wenn einer gestorben ist, dass er drinnen unverbrannt liegt unter seinen Verwandten und Freunden, einen Monat, bisweilen zwei, und all die Zeit, wo die Leiche drinnen liegt, da soll Trinken und Spiel sein und all sein Hab und Gut verzehrt werden». Er fügt hinzu, dass die Esten die Kunst verstanden hätten, Kälte zu erzeugen und deshalb die toten Leute bei ihnen so lägen, ohne zu verwesen, »da sie eine solche Kühlung an ihnen bewirkten».[4])

Wulfstan spricht von einer ein- bzw. zweimonatigen Dauer

[1]) *Mau*, Art. »Bestattung», *Pauly-Wissowa* Realencycl. 1, 358; *Marquardt-Mau*, Das Privatleben der Römer 1 (2. Aufl. 1886), 379; *Blümner*, Die römischen Privatsltertümer (1911) 509; *Wissowa*, Religion u. Kultus der Römer 392.
[2]) Vgl. jedoch auch das allerdings sehr zweifelhafte dreissigtägige Prognostikon bei *Livius*, Perioche 140 anlässlich des Todes des Drusus, S. unten S. 61.
[3]) Die Aisten sind nicht die heutigen Esten sondern indogermanische Balten, vgl. *Müllenhoff*, Dt. Altertumskde. 2, 11; *Much*, Dt. Stammeskde. 20.
[4]) Script. rer. pruss. 1, 732 ff; nach *Schnippel*, Vkde. v. Ost- u. Westpreussen 2, 51; die künstliche Kühlung wird noch später von *Praetorius*, Deliciae prussicae (1703) 45 erwähnt.

der Leichenfeierlichkeiten. Die zeitliche Angabe ist ungenau bzw. scheint abgerundet zu sein[1]) oder es liegt interpretatio germana vor.[2]) Die späteren Berichte, von denen keiner über die zweite Hälfte des 16. Jh. zurückreicht und die ebenfalls auf den ersten Blick keinen einheitlichen Eindruck machen, hängen fast alle von der kleinen Schrift des Johannes Maletius, Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Liuorum, aliarumque gentium ab. Die Stelle über den Totenkult der Balten lautet bei ihm: »Die Ehefrau sitzt klagend und liegend dreissig Tage hindurch morgens und abends, bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang am Grabe ihres verstorbenen Mannes . . . Die Verwandten aber halten einen Schmaus am dritten, sechsten und vierzigsten Tage nach dem Begräbnis. Zu diesen Gastmählern laden sie auch die Seele des Verstorbenen ein, indem sie vor der Tür bitten».[3])

1) Die Zweimonatsfrist wird allerdings später noch einmal in *Thomas Kantzows* Pommerscher Chronik (1536), Ed. *Böhmer* (1835) 61, 280 erwähnt: »und ist darnach die freundschaft auff den dreitzigsten tag und abermal auff den sechssigsten tag, und abermal auff den hundertsten tag stets bei dem grab gegangen, haben da gegessen und getrunken . . . und dem toten sein teil auch in das grab unter die steine gesetzt». In der Oberpfalz glaubt man auch heute noch, dass der Tote 60 Tage in sein Haus zurückkehren kann, *Wuttke*, Volksaberglauben 470.

2) Ethnographen und Übersetzer drücken ja gern den ihnen unbekannten Termin durch den vertrauten aus. *Prokop*, de bello getarum IV, 20 berichtet z.B. von einem vierzigtägigen Todesorakel bei den Warnen, obwohl die Germanen sicher nur den Dreissigsten gekannt haben. Andererseits spricht *Samuel Collins*, The Present State of Russia (London 1667) von einer dreissigtägigen Totenkultzeit der Russen (*Mansikka*, Religion d. Ostslawen 371), während diesen zu allen Zeiten nur eine sechswöchige Totenpflege eigen war. Rudolf von Ems gibt in seinem Barlaam und Josaphat den griechischen und lateinischen Bericht über die Feier des Vierzigsten mit dem Dreissigsten wieder (Ed. *Pfeiffer* 363, V. 9 f.), während die nordische Übersetzung (Barlaams ok Josaphats Saga, Ed. *Keyser* u. *Unger* 188) den Vierzigsten bewahrt hat. In dem »Hortus Sanitatis» von 1509 wird von dem Übersetzer der Bericht des Plinius über die vierzigtägige verzehrende Wirkung des »sarcophagos» wiederum mit der ihm vertrauten dreissigtägigen Frist umschrieben, s. dazu unten S. 345.

3) Königsberg 1551 und 1563, veröffentl. in den Mitteil. d. lit. Ges. Masovia 8 (1902) 194 f; vgl. ferner Felliner Blätter 1 (Dorpat 1859), 64 f. Diesen Angaben folgen *Caspar Henneberger*, Kurtze u. warhafftige beschreibung des Landes Preussen (Königsberg 1584) f. 23b; *Hartknoch* in der 13. der seiner Ausgabe des Chronikon terrae Prussiae von *Peter*

Die offizielle Trauer dauert also nur dreissig Tage, das Totenmahl und die mit ihm verbundene feierliche Totenspeisung findet dagegen am vierzigsten Tage statt. Dieses Nebeneinander wird, ebenso wie bei den Griechen, nicht ursprünglich sein. Zu dem ehemaligen Vierzigsten, der in Volksbrauch und -glaube noch heute herrscht,[1]) kam durch die politische und kulturelle Einflussnahme der benachbarten christlichen Deutschen der Dreissigste. Schon 1249 müssen die neubekehrten Preussen im Vertrage mit dem deutschen Orden versprechen, ihre Toten nach christlichem Brauch (also nach dem Vorbild der Ordensritter) zu bestatten und zu verehren.[2]) In erbrechtlicher Hinsicht wurde der Dreissigste dann besonders durch die deutschen Ritter- und Landrechte in das Baltikum eingeführt.[3]) Dennoch hat er sich, wie wir sahen, nie ganz durchsetzen können. Sein Einfluss erstreckt sich allenfalls auf jene Bereiche des Totenkultes, die der kirchlichen Kontrolle zugänglicher waren, also auf die länger währenden und öffentlichen Trauerübungen und die kirchlichen Exequien.[4]) Die alten und sicher mehr im geheimen ausgeübten Bräuche (Leichenmahl, Totenspeisung usw.),[5]) gegen die die Kirche auch in anderen Ländern immer wieder

von Dusburg (Frkft. u. Lpz. 1679) folgenden dissertationes rerum prussiarum S. 196 ff. und *Lasicius*, De diis Samagitarum (Basel 1615) 57 (veröffentl. im Magazin hg. v.d. Lett.-Literar. Ges. 14, 1869, 104), während *Matthias Praetorius*, Von der Litauer Art, Natur u. Leben (Königsberg 1724) 1, 140 nur den Dreissigsten erwähnt.

1) Der Vierzigste ist für den heutigen altpreussischen und baltischen Kulturbereich bezeugt von *Schwenck*, Mythologie d. Slawen 304; Globus 69, 375; *Wuttke*, Der dt. Volksaberglaube 471; Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. H. 19, 4; Zs. f. Vkde. 11, 19; Arch. f. Rel. Wiss. 17 (1914), 490. Der Dreissigste wird angeführt von *Töppen*, Masuren 103; *Tettau u. Temme*, Volkssagen Ostpreussens 260 (nach Praetorius).

2) *Voigt*, Geschichte Preussens 1 (1827), 571; *Homeyer*, Dreissigste 110; *Caland*, Die vorchristl. baltischen Totengebräuche, Arch. f. Rel. Wiss. 17 (1914), 477.

3) So durch das livländische Ritterrecht aus dem 15. Jh., durch die curländischen Statuten usw.; die einzelnen Belege bei *Homeyer* 181.

4) Ebenso wie ja umgekehrt in Westeuropa der lokal-kirchlich propagierte Vierzigste häufiger bestimmend auf die volkstümliche Leiddauer der neueren Zeit eingewirkt hat, s. S. 39, 75.

5) Da besonders die katholische Kirche gegen diese Bräuche streng vorging (in manchen Gegenden, z.B. in Kroatien, wurden sie fast restlos

vergeblich anging,[1]) bewahrten dagegen den ursprünglichen Termin. Die Bindung an den volkstümlichen Traditionsbereich sowie das offensichtlich deutsche Element des Dreissigsten scheinen demnach den Vierzigsten bei den Balten als den autochthonen Totenfesttermin zu erweisen und wir dürfen daher mit einiger Berechtigung in dem Wulfstanschen Bericht die germanische Konjektur durch die genauere vierzigtägige Totenkultfrist ersetzen, wie sie im übrigen auch den anderen osteuropäischen Völkern gemeinhin eigen gewesen ist.

Der gleiche Fall literarischer Assimilation liegt bei dem ersten, schon oben erwähnten[2]) Zeugnis über den germanischen Dreissigsten vor. Prokop (6. Jh.) berichtet in seinem Gotenkrieg von dem Warnenkönig Hermegisklus folgendes:[3]) »Dieser sah einst, als er mit den angesehensten Warnenhäuptlingen spazieren ritt, einen Vogel auf einem Baum sitzen, der laut krächzte. Ob er nun die Stimme des Vogels verstand oder sonst irgend eine Ahnung hatte und nur so tat, als könne er die Weissagung des Vogels deuten — kurz er erklärte seinen Begleitern, er werde am vierzigsten Tage sterben, denn das bedeute die Stimme des Vogels ... Am vierzigsten Tage nach jener Prophezeiung starb Hermegisklus wirklich an einer Krankheit». Zu dieser merkwürdigen Notiz ist vor allem zu bemerken, dass es sich bei den Warnen um ein den Angeln benachbartes Volk handelt,[4]) das um die Zeit der Prokopschen Berichterstattung (um 550) sicher noch heidnisch war. Die Praeprojektion postmortaler Fristen auf die vorbedeutende Zeit vor dem Tode ist so gewöhnlich,

ausgemerzt, s. S. 40,), wurden sie im geheimen ausgeübt, was der kontinuierlichen Erhaltung ihrer urtümlich-heidnischen Substanz natürlich dienlicher war als die verwässernde Toleranz der Kirche.

1) S. dazu im folgenden den Bericht des Hinkmar von Reims über die germanische Dreissigstfeier; vgl. ferner *Schneeweis*, Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauchs der Serbokroaten (1935) 116.

2) S. 58, Anm. 2.

3) *Prokop*, De bello getarum IV, 20 (Gesch.-Schr. d. dt. Vorzeit 7. 276 f.).

4) *Hoops*, Reallex. d. german. Altertumskde. 4, 483 f.

dass wir den angeführten Vierzigsten unbedenklich als das älteste, germanische Zeugnis für den Totenkulttermin ansetzen können.[1]) Was die Befristung selber angeht, so handelt es sich ohne Zweifel um eine griechische Interpretation des germanischen Dreissigsten, denn den Germanen war der Vierzigste völlig unbekannt,[2]) wie die frühen rechts- und religionsgeschichtlichen Quellen über diese Institution einwandfrei bezeugen. Die Nordgermanen kennen als Termin der Erbübergabe und des feierlichen letzten Totenmahles nur den Dreissigsten.[3]) Ebenso die Südgermanen, bei denen er in rechtlicher Hinsicht häufiger im 9. Jh. auftritt.[4]) Eine grössere rechtsliterarische Popularität gewinnt er zwar erst mit dem Sachsenspiegel, doch zeigt er in den kurz darauf folgenden Land-, Stadt- und Hofrechten eine solche enge Bindung an die Rechtsauffassung vom Toten, dass seine Konstitution als bedeutend älter angesehen werden muss.[5])

1) Es sei denn, dass man den noch älteren Bericht des *Livius*, Periochae 140 über den Tod des Drusus mit heranzieht. Danach (und nach *Sueton*, Claudius 1 und *Cassius Dio* 55, 1, die aber wiederum von dem genannten Termin nichts wissen) hätte ein Barbarenweib von übermenschlicher Grösse, vermutlich eine Seherin (vgl. *Grimm*, Dt. Myth. 1, 334) seiner Absicht, die Elbe zu überschreiten, Einhalt geboten und ihm ein nahes Ende geweissagt: »ipse ex fractura equo super crus eius collapso tricesimo die quam id acciderat mortuus est». Aber gegen eine solche Interpretation ist einzuwenden, dass die weissagende Frau selber nichts von einem bestimmten Termin hat verlautbaren lassen, und dass daher wahrscheinlich nur eine rein zufällige Berührung mit unserem Termin vorliegt. Vgl. auch *Dörenberg*, Römerspuren u. Römerkriege im nordwestl. Deutschland, 1909, 15; Dt. Gaue 26, 101; *Krappe*, Der Tod des Drusus, Zs. f. dt. Altertum 75 (1938), 290 ff.

2) Einwandfreie Zeugnisse für den von kirchlicher Seite aus geförderten Vierzigsten sind im westeuropäischen Gebiet erst im 12. Jh. mit Gratian, bei den Deutschen noch weit später nachweisbar, s. oben S. 38 f..

3) Gulathinglag Kap. 23, 122 (Norges gamle Lov 1, 1846, 23, 115; Germanrechte 6, 22, 92); Ostgötalag Kap. 7, § 2 (*Homeyer* 137); dazu noch *Weinhold*, Altnord. Leben 501.

4) *Homeyer* 96 f.

5) So sogar *Homeyer* 116 f.: »Wie weit sollen wir seine (des Sachsenspiegels) Sätze zurückverlegen; haben wir sie lediglich an den nun schon so lange und tief begründeten kirchlichen Gebrauch, der nach und nach ein Rechtsinstitut erzeugte, zu knüpfen, oder vielmehr an eine uns verborgen gebliebene germanische Volkssitte, welche nur den Termin aus der Kirche entlehnte?» Wir sehen heute auf Grund unserer umfassenderen religionsgeschichtlichen Kenntnisse allerdings, dass der Termin

Ein vielseitiges und durchaus heidnisch anmutendes Brauchtum der Dreissigstfeier bezeugt uns Hinkmar von Reims (von 845—892 Erzbischof).[1]) Danach sei am Dritten, Siebenten und Dreissigsten auf die Minne der Heiligen und der Seele selber getrunken und Geschrei und Gelächter angestimmt worden, man hätte alte Gesänge vorgetragen und Spiele mit Bären, Tänzerinnen und Dämonenmasken (talamascae) aufgeführt. Eine dreissigtägige Trauerzeit der Witwe, in der sie nicht heiraten oder zur Ehe gezwungen werden darf, setzen zwei Anordnungen Ludwig des Frommen vom Jahre 817, vermutlich alter Volkssitte folgend, fest.[2]) Auf frühe germanische Zeitrechnung weist schliesslich die häufiger zu beobachtende Kombination unseres Termins mit der Zählung nach Nächten oder Morgen,[3]) die eben durch ihre Verkopplung auch unseren Dreissigsten als äquivalent in Alter und ethnischer Art erscheinen lässt.

Die Mannigfaltigkeit der mit dem Dreissigsten verbundenen Paganismen, die Bodenständigkeit dieses Termins in der germanischen Auffassung vom Recht des Toten, die frühe und allgemeine Verbreitung und schliesslich das, wenn auch vereinzelte und in ein fremdes Gewand transskribierte heidnische Vorkommen, beweisen, dass seine Existenz, sein Wesen und seine zeitliche Fixierung nicht dem »Einfluss der christlichen Kirche zuzuweisen ist»,[4]) sondern dass er, genau so

nicht aus der Kirche, sondern umgekehrt die kirchlichen Totengedenktage aus dem Volksbrauch entlehnt sind.

1) *Hinkmar von Reims*, Capitula synodica 14 (*Migne*, Patr. lat. 125, 776); ihn zitiert *Regino von Prüm*, Libri duo de synodalibus causis (ed. Wasserschleben 1840) 226. Die Stelle ungenau bei *Homeyer* 102, besser bei *Clemen*, Fontes hist. relig. german. 60. Zum Brauchtum s. auch unten S. 213, 279.

2) *Homeyer* 96; Monum. German. Leges 1, 208.

3) Rechnung nach Nächten bei *Tacitus*, Germania Kap. 11; gleiches bei den Galliern, *Caesar*, Bell. gall. 6, 18; vgl. dazu auch *Weinhold*, Altnord. Leben 375; *Much*, Germania d. Tacitus 142; *Hirt*, Indogermanen 2,540 ff. Die Verkopplung mit der Nachtrechnung auch im Gesetz des Aethelstans, vgl. *Schmid*, Gesetze d. Angelsachsen (1858) 166 f., mit der Rechnung nach Morgen im Gulathinglag, Kap. 23 (Germanenrechte 6, 22).

4) *Homeyer*, Dreissigste 165; ähnlich *De Vries*, Altgerman. Religionsgesch. 1, 314.

wie die mit ihm auf das engste verbundenen Bräuche und Vorstellungen weit in das vorchristliche germanische Altertum hineinreicht und dass hier, wie im Süden Europas, die Kirche einen alten autochthonen Kulttermin, der zufällig mit dem von ihr gepflegten und empfohlenen identisch war, übernahm, um an ihn mit ihrer Tradition anzuschliessen.[1])

Sehr kompliziert sind die Totenritualverhältnisse bei der indo-iranischen Völkergruppe. Die nachfolgenden Ausführungen sind daher mit allem Vorbehalt gemacht, da das Problem einer gründlichen Spezialuntersuchung bedarf.[2])

Bei den Indern scheinen die wesentlichen Termine folgende gewesen zu sein: auf einer älteren Stufe[3]) fand die Kremation am Sterbetage selber oder am folgenden Tage statt. Am vierten wurden die Gebeine gesammelt, am elften, zwölften oder an einem der folgenden Tage fand das erste persönliche śrāddha[4]) für den Verstorbenen statt, das dann ein Jahr lang jeden Monat am Todestage wiederholt wurde. In jüngeren Quellen erhöht sich die Zahl der Totenopfer auf sechzehn und zwar das erste am elften, zwölften oder an einem der folgenden dreissig Tage, dann zwölf jeweils am Monatstodestage, eins nach drei Halbmonaten, eins am Tage vor dem Sterbetag im sechsten Monat und das letzte

1) So auch *Wackernagel*, Zs. f. dt. Altert. 3, 138; *Wilda*, Gildewesen im Mittelalter 6, 12, 22.

2) Die bisher erschienene Literatur gibt keinen befriedigenden Aufschluss über Alter, Frühformen, Entwicklung und Wesen der indoiranischen Totengedenktage. Die wichtigsten Publikationen über dieses Thema sind: *Caland*, Über Totenverehrung bei einigen der idg. Völker, Amsterdam 1888; Ders., Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893; Ders., Die altindischen Toten- und Bestattungsbräuche, Amsterdam 1896; *Kaegi*, Die Neunzahl bei den Ostariern, in Phil. Abh. H. Schweizer-Sidler gewidmet (Zürich 1891) 5off; *Hillebrandt*, Ritualliteratur: Vedische Opfer und Zauber (= Grundriss d. indo-arischen Phil. III, 2, 1897, 87 ff.).

3) Die Hypothese einer solchen älteren und jüngeren Stufe wird von *Caland*, Totenverehrung 24 selber als fragwürdig herausgestellt.

4) Śrāddha = Totenmahl, sowohl individuell für den Verstorbenen selber wie auch als Opfer an die pitaras, die Drittväter, gedacht, wozu Bramanen eingeladen werden »je einen für jeden der Väter, oder je zwei oder je drei oder noch mehr, denn in der grösseren Zahl ist grösserer Lohn» (*Kaegi*, Neunzahl 56).

schliesslich einen Tag vor dem ersten Jahrestodestage. Während dieser Zeit ist der Tote ein »preta», erst nach dem letzten Opfer geht er in die Gemeinschaft der »pitaras», der Väter, ein, von denen der älteste, da es immer nur drei pitaras geben kann, ausscheidet und in das namenlose Heer aller Toten übergeht.[1])

Diese Monat für Monat am Sterbetage stattfindenden Gedenkfeiern werden mit unserem Dreissigsten, der ein ausgesprochener Abschlusstermin ist, nicht in einem inneren und wesensverwandten Zusammenhang stehen, sondern verdanken ihre Existenz vielleicht dem Wunsche nach einem periodischen Erinnerungsfest,[2]) vielleicht auch der Tendenz der Priesterkaste, die Zahl der dabei gespendeten Opfer zu vermehren (»denn in der grösseren Zahl [der śrāddhas] ist grösserer Lohn!»), worauf schon die allmähliche Steigerung der Totenmähler schliessen lassen könnte. Vielleicht mag auch der periodische Allerseelenkult eingewirkt haben, was die mit den persönlichen śrāddhas verbundenen Opfer an die pitaras vermuten lassen.

Von Bedeutung für unsere Problemstellung ist aber die Tatsache, dass das erste Totenmahl spätestens in dreissig Tagen abgehalten sein musste. Diesem śrāddha, das ganz allgemein mit den Reinigungszeremonien der Trauernden verbunden ist,[3]) war in früheren Zeiten auch die Aufnahme des Preta-Toten in den Pitarakreis assoziiert.[4]) Es muss also eine gewisse, für den Toten und die Hinterbliebenen bedeutungsvolle Periode abgeschlossen haben. Die Verbindung mit dem Dreissigsten kommt innerhalb des Kastensystems zwar vornehmlich den Trauerriten der Śūdras, also der niedrigsten Kaste zu,[5]) doch begegnet sie garnicht selten als alte und

1) *Hillebrandt*, Ritualliteratur 91.
2) S. unten S. 79 ff. Zu vergleichen ist strukturell etwa das anniversarium, das vermutlich ebenfalls aus dem Bedürfnis nach einer Erinnerung jeweils am Jahrestodestage entstanden ist, s. oben S. 23 f.
3) Vgl. *Bose*, The Hindus as they are (2. Aufl. Kalkutta 1883) 252 ff.
4) *Caland*, Totenverehrung 24; *Kaegi*, Neunzahl 58, Anm. 19.
5) *Caland* 23, Anm. 1; z.B. nach dem Viṣṇu-Purana, wie mir freundlicherweise Prof. Schrader, Kiel, mitteilte.

neue Vorschrift auch für die Angehörigen anderer Stände,[1]) so dass die Annahme einer sehr frühen, allgemeinen Gültigkeit nicht von der Hand zu weisen ist. Immerhin mag es auch nicht ausgeschlossen sein, dass die arischen Eroberer diesen ihnen urtümlich eigenen, längeren Kulttermin für die Unreinheitsperiode der unterworfenen, heimischen Urbevölkerung ansetzten, während er für die Angehörigen ihrer Volksgemeinschaft als Signum ihrer sozialen und geistigen Vorrangstellung bedeutend verkürzt wurde.

Interessant ist nun, dass in der Befristung dieser allgemein gültigen Opfer- und Unreinheitsperiode neben dem Dreissigsten in neuerer Zeit auch der Vierzigste auftaucht. Während sich z.B. in Bengalen die Angehörigen eines Verstorbenen erst am dreissigsten Tage rasieren und neu einkleiden dürfen und das sapiṇḍī-karana[2]) am darauf folgenden Tage stattfindet,[3]) beobachten die Nayars an den Malabarküste eine vierzigtägige Kultfrist. Auch sie bleiben in dieser Zeit ungeschoren und bringen dem Verstorbenen täglich Opfer dar. Mit dem 41. Tage hört dann die Familientrauer auf.[4]) Ein ähnlicher Fall wird aus neuerer Zeit sogar von Bramanen berichtet: Im medizinischen Hörsaal der Hochschule zu Poona standen zwei junge Leute (Bramanen) abseits und vermieden jede Berührung mit ihren Nachbarn, weil einer ihrer Verwandten hundert Stunden entfernt gestorben war und sie deshalb vierzig Tage für unrein galten.[5])

Ich bezweifle, dass dieser Vierzigste eine frühe Bedeutung gehabt hat, denn in den alten Ritualbelehrungen findet sich ohne Ausnahme nur der Dreissigste erwähnt.[6]) Ich vermute vielmehr, dass er seinen Weg nach Indien durch die Ver-

1) So z.B. nach Gobhilapariçishta, vgl. *Caland* a, a. O. 26; die Belege aus neuerer Zeit im folgenden.
2) Das doppelte śrāddha, durch welches der Verstorbene feierlich unter die pitaras ausgenommen wird, vgl. *Bose*, Hindus a. a. O.
3) *Bose* a. a. O.
4) Globus 68, 345; Encycl. of. Rel. and Eth. 9 (1917), 256 ff.
5) Ausland (1844) Nr. 270, S. 1080, nach *Roscher*, Tessarakontaden 145.
6) *Caland*, Totenverehrung 24 ff.

mittlung des Islam gefunden hat, von dem er ja ebenfalls propagiert und in den mohammedanischen Teil der indischen Bevölkerung verbreitet wurde.[1])

Die Urtümlichkeit des Dreissigsten in der indo-iranischen Völkergruppe scheint mir dagegen durch das eindeutige Vorkommen bei den Persern bestätigt zu werden. Diese feiern neben dem Dritten und Zehnten[2]) den Dreissigsten jeden Monats ein halbes oder ganzes Jahr lang mit einem Opfer. Nach dem Shayast-la-Shayast, einem Moralbuch der Pehleviliteratur, muss das erste Monatsopfer aber genau auf den dreissigsten Tag nach dem Tode fallen, die folgenden auf den »Monatstag» (dem letzten Tag des Monats), und da dieser der dreissigte oder einunddreissigste sein kann, so wird das Ritual für beide festgesetzt.[3]) Hier scheidet sich also ganz offensichtlich und grundsätzlich der alte indogermanische Dreissigste von dem perennierenden Monatsopfer. Damit stimmt überein, dass nach dem Vendidad[4]) für Eltern, Kinder und Geschwister, wenn sie nicht im Bann waren, dreissig Tage lang getrauert werden musste und dass vor allem der Leichnam des Toten, bevor er der Luftbestattung und der mit ihr verbundenen Vernichtung durch aasfressende Tiere anheimgegeben wurde, einen Monat lang auf ein Lager von Mist oder Asche gelegt werden soll.[5])

Diese alte Kultperiode hat sich kontinuierlich bis heute in mancherlei Brauchtum erhalten. So wird bei den Parsen

[1]) S. unten S. 76 f.

[2]) Am Dritten scheidet sich die Seele vom Körper; bis zu diesem Tage dürfen die Anverwandten kein Fleisch essen und nicht kochen; dem Toten werden geweihte Brote dargebracht. Am Zehnten wird reines Feuer ins Haus gebracht und den Fravashi (den Vätern) geopfert, *Kaegi*, Neunzahl 59 f.

[3]) *Shayast-la-Shayast* XVII, 3 f. (übersetzt v. West, in: Sacred Books of the East 5, 384), vgl. *Caland*, Totenverehrung 65 f; *Lüttich*, Bedeutungsvolle Zahlen 42.

[4]) *Vendidad* 12, lff; vgl. *Wolff*, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen (1910) 393 ff.

[5]) *Vendidad* 5, 12; 8, 8 ff; vgl. *Wolff*, Avesta 366; Encycl. of Rel. and. Eth. 4, 503; *Clemen*, Griech. u. lat. Nachrichten über d. pers. Religion (1920) 120.

an der Stelle, wo der Leichnam aufgebahrt war, drei Tage lang ein Feuer unterhalten und wohlriechendes Sandelholz und Weihrauch darauf verbrannt, um die Krankheitskeime zu vernichten. Dreissig Tage lang darf dann keiner den Platz betreten. In der Nähe muss diese Zeit über eine Lampe brennen und in einem kleinen Topf voll Wasser werden jeden Morgen frische Blumen getan.[1]) Merkwürdig berührt, dass die Anwendung dieser Bräuche zuweilen jahreszeitlich bedingt ist. Im Vendidad wird die Frist für das Verlöschen des Feuers, das Fortschaffen von Speise-, Trink-, Koch- und Kultgeräten nach einem Todesfall im Winter auf neun, im Sommer auf dreissig Tage festgesetzt.[2]) Darmesteter glaubt auch, dass das Haus während dieser Zeit gänzlich verlassen worden sei,[3]) zumal sich diese Sitte bis in die neuere Zeit in alten iranischen Provinzen erhalten hat.[4]) Die Aufgabe des Besitzes für dreissig oder vierzig Tage ist in der Tat eine der primitivsten Formen unseres Brauchtumsbereiches.[5]) Soll man nun in der iranischen Variation dieser Sitte die temporär bedingte Modifikation einer ursprünglich dreissig Tage währenden Hausräumung erblicken? Das wäre zwar eine sehr rationalistische Deutung, aber ich sehe keine andere Möglichkeit angesichts der offensichtlich auf die jahreszeitlichen Temperaturunterschiede abgestimmten Brauchtumsverhältnisse.

Immerhin steht wohl einwandfrei fest, dass die alten Perser den Dreissigsten als Abschlusstermin ihres individuellen Totenkultes gekannt haben. Mit ihm waren ein feierliches Mahl und ein Opfer verbunden; in der ganzen Periode wurde vielleicht

[1]) Globus 64, 397.

[2]) *Vendidad* 5, 39 ff; *Wolff*, Avesta 347; *Clemen*, Griech. u. lat. Nachr. 139; *Darmesteter*, Le Zend-Avesta 2 (Paris 1892), 76.

[3]) *Darmesteter* 2, 9.

[4]) *Chardin*, Voyages en Perse (Amsterdam 1735), 3, 109.

[5]) Zeitweilige oder völlige Räumung bzw. Abtretung des Hauses ist bei den Primitiven noch heute geläufig, vgl. *Lubbock*, Praehistoric Times 465, 511 usw.; Realencycl. of Rel. and Eth. 4, 440 f; *Lévy-Bruhl*, Das Denken der Naturvölker (1926) 288; sie ist aber auch bei den Indogermanen noch nachweisbar, s. unten S. 272 ff.

zufrühst das Haus geräumt, in späterer Zeit wenigstens kein Feuer gebrannt und kein Ess- und Kochgerät benutzt. Noch heute brennt diese Zeit über ein Totenlicht und zwar an der Stelle, wo der Verstorbene gelegen hat.[1] Zwar kehrt auch hier gelegentlich der Vierzigste wieder, so z.B. im Shahname des Firdausi:[2] Yezdegerd I. trauert vierzig Tage um seinen Vater und kleidet sein Heer diese Zeit über in dunkelblau und schwarz.[3] Aber trotz seiner Sympathie für die altiranische Kultur wird der Moslem Firdausi diesen Kulttermin aus der mohammedanischen Eschatologie und Totenliturgie entnommen haben, der natürlich auch heute von dem islamischen Teil der persischen Bevölkerung beobachtet wird. Von den Persern in Baku z.B. ist eine vierzigtägige Wehklage berichtet.[4] Urtümlich eigen ist den Iranern jedenfalls nur der Dreissigste gewesen und dies lässt auch den adäquaten Termin des eng verwandten altindischen Volkes als ziemlich gesichert erscheinen.

Von anderen indogermanischen Völkern sind uns Berichte über unsere Totengedächtnistage erst aus der Zeit nach ihrer Christianisierung bekannt. Einen alten gallisch-keltischen Dreissigsten scheint das Sacramentarium Gelasianum zu bezeugen, das in seinem Formular 105 eine Reihe von Totenmessen verzeichnet: item missa in depositione defuncti, tertii, septimi, tricesimi dierum sive annualem.[5] Das Sakrament ist schon zu einer Zeit (5. Jh.) in Gallien eingeführt worden, als in Rom noch keine offiziellen Messformularien für eine grössere Totentagereihe bestanden und für den Dreissigsten z.B. auch nicht notwendig waren, da die Römer zu der Zeit nur noch den Dritten und Neunten kannten und die Kirche

[1]) Zu den einzelnen Sitten s. die Brauchtumskapitel unten S. 248 ff.

[2]) Firdausi (939—1020 n. Chr.) lebte am Hofe des Sultan Mahmud von Ghasna in Afghanistan.

[3]) *Spiegel*, Eranische Altertumskunde 3 (1878), 705.

[4]) *Eichwald*, Reise auf dem Kaspischen Meer 1 (1834), 374.

[5]) *Migne*, Patr. Lat. 74, 1242; *Wilke*, The Gelasian Sacramentary (1894) 312. Man beachte übrigens, dass auch hier wieder der Jahrestag nicht gleichbedeutend in die obligatorische Reihe der ersten Gedenktage gestellt wird, s. dazu oben S. 23 f., 64.

sich folglich nicht anzugleichen brauchte.[1] Wir haben es also vermutlich mit einer nationalkirchlich sanktionierten Totengedächtnisreihe zu tun,[2] wobei die Annahme naheliegt, dass wie in den ähnlich gelagerten Fällen der orientalischen Landeskirchen auch hier aus missionspolitischen Gründen auf einen alten, urtümlich-heidnischen Totengedenktag zurückgegriffen wurde.[3]

Bei den Slawen sind Zeugnisse für die Totengedenktage erst aus spätmittelalterlicher Zeit vorhanden. In Predigten und Belehrungen des 14. Jh. wird zwar häufiger von einer längeren Klage sowie von Trauerzeremonien gesprochen, die sich nach dem Verlauf vieler Tage wiederholen,[4] aber eine genauere Erwähnung findet sich zuerst im slawischen Adambuch, dessen früheste Redaktionen im 15. Jh. entstanden sind.[5] Hier werden der dritte, neunte, zwanzigste und vierzigste Tag als die gewöhnlichen Totengedenktermine angeführt. Eigenartig ist hierbei der Zwanzigste, der uns weder bei den anderen indogermanischen Völkern der frühen Zeit noch im älteren oströmischen Totenritual begegnet,[6] und eine slawische Sonderbildung zu sein scheint. Da in der griechischen Vorlage keine speziellen Totentage angegeben sind,[7]

[1]) *Freistedt*, Totengedächtnistage 28. Messformulare für die Gedenktage sind erst seit dem 7. Jh. in Gebrauch, vgl. *Franz*, Messe 235.

[2]) So auch *Probst*, Die ältesten römischen Sakramentarien u. Ordines (1892) 296 f.

[3]) Nicht gallische sondern fränkische Zusätze nimmt dagegen *Drews*, Art. Messe in Haucks Realencycl. XII (3. Aufl.), 700 an.

[4]) *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 205 ff.

[5]) *Jagić*, Slawische Beiträge zu den biblischen Apokryphen, Denkschr. d. Ak. d. Wiss. Wien (1893) 4 ff.

[6]) Justinian z.B. kennt in seiner Novelle 133 Kap. 3 nur den Dritten, Neunten und Vierzigsten, vgl. *Justianus*, Novellae (Ed. *Schoell*) 671. Erst später, vermutlich also unter slawischem Einfluss ist der Zwanzigste als Gedenktag in das Totenritual der orthodoxen Kirche eingedrungen, s. *Maltzew*, Begräbnisritus der orthodoxen Kirche XXX (daher wohl auch heute gebräuchlich auf Samos, s. Arch. f. Rel. Wiss. 25, 70). Trauergottesdienste finden aber auch heute nur nach griechischem Vorbild am Dritten, Neunten und Vierzigsten statt, ebda. XIII; vgl. auch die Anordnung des Dubenski Sbornik aus dem 16. Jh., nach welchem nur am 3., 9. und 40. Tage nach dem Tode eine Gedächtnisfeier abgehalten werden soll, *Haase*, Volksglaube d. Ostslawen 312.

[7]) *Jagić* 40.

der Übersetzer des Adambuches sich auch sonst in vielem dem bodenständigen Brauchtum angepasst hat bzw. ihm treu geblieben ist, können wir vermuten, dass nicht nur der Zwanzigste sondern auch die anderen Termine aus der Volksüberlieferung stammen.

Für diese Annahme spricht ausser der organischen Verbundenheit mit einem vielseitigen und urtümlichen Brauchtum vor allem die schon oben erwähnte verschiedene Missionierung des grosslawischen Volkstums, wobei das zum römisch-katholischen Glauben bekehrte Westslawentum trotz des kirchlicherseits propagierten Dreissigsten seinen alten volkseigenen Vierzigsten zum grossen Teil bewahrt hat.[1])

Auch die armenischen Totengedenktage kennen wir nur aus der christlichen Überlieferung. Hier begegnet der Vierzigste zuerst in Kanonessammlungen des siebenten Jahrhunderts unter Berufung auf die apostolischen Konstitutionen.[2]) In einem griechischen Pamphlet des elften Jahrhunderts auf die armenischen Religions- und Kultverhältnisse wird dieser Tag jedoch in Verbindung mit einem heidnisch anmutenden Brauchtum gebracht. Der Verfasser (angeblich ein Grieche namens Nico) wirft den Armeniern vor, dass sie bei ihren Gedächtnisfeiern am dritten, neunten und vierzigsten Tage Schafe und Kühe schlachten und glaubten, ohne diese Opfer könne der Tote nicht gerettet werden.[3]) Wir haben es also mit einem alten Blutopfer und einer Speisung des Verstorbenen zu tun. Da die armenische und syrische Sitte, Opfertiere zum Heil des Toten in der Kirche oder auf dem Grabe zu schlachten, schon früh bezeugt ist,[4]) können wir vielleicht den Schluss ziehen, dass mit dieser heidnischen Gepflogenheit auch die damit verbundenen

[1]) Über die geographische Verbreitung des slawischen Vierzigsten in der Neuzeit s. unten S. 76.

[2]) Vgl. *Freistedt* 12 ff.

[3]) *Migne*, Patr. Graeca 1, 658; *Freistedt* 13.

[4]) Im Canon des Concilium Quinisextum (692), vgl. *Laucheri*, Die Canones der altchristl. Konzilien (1896) 137 f; ferner *Cumont*, After Life in Roman Paganism (1922) 52.

Gedenktage vorchristlichen Ursprungs sind.[1]) Noch heute werden ja solche alten Opfermahlzeiten im Beisein des Toten gefeiert. Abgehian berichtet darüber z.B. folgendes: Man vollzieht ganz besondere Kulthandlungen in der Zeit bis zum Begräbnis, am folgenden Tage nach dem Begräbnis, sowie am siebenten, vierzigsten Tage und nach einem Jahre. In allen diesen Tagen bringt man gewöhnlich Speisen und Getränke auf den Friedhof, legt sie auf das Grab, beweint den Verstorbenen, isst und trinkt und lässt den Rest auf dem Grabe zurück.[2])

Einen Vierzigsten scheint Hieronymus für das alte illyrische Gebiet zu bezeugen. In einem Brief aus dem Jahre 406 an einen Julianus, den er am Schluss seines Schreibens als dalmatinischen Klosterstifter herausstellt, teilt er folgendes mit: »Mögen dich also die anderen loben und deinen Sieg über den Teufel in Lobliedern singen, weil du mit freudigem Antlitz den Tod deiner Töchter erträgst, weil du am vierzigsten Tag nach deren Hinscheiden dein Trauerkleid abgelegt hast und das Fest der Weihe der Märtyrergebeine dir weisse Kleider zurückgegeben hat, so will doch ich keineswegs durch Schmeichelei dich betrügen noch durch bedenkliches Lob dich zu Fall bringen»[3]) Irgend welche Schlüsse auf den heidnischen Charakter dieses illyrischen Vierzigsten sind aus dem vorliegenden Bericht nicht zu ziehen. Lediglich von Interesse ist, dass man diese Zeit über schwarze Kleider trug. Das aber ist ein Brauch, der alt und weit verbreitet ist und sicher in den christlichen Trauerritus übernommen wurde.

Neben den Indogermanen haben auch die Semiten den

[1]) Auf griechische Interpretation scheint jedoch der Neunte zurückzugehen, vgl. *Freistedt* 14 f. Der Vierzigste ist dagegen zu häufig bezeugt, als dass man mit Freistedt nur rein zufällige Übereinstimmung mit dem tatsächlichen armenischen Brauch postulieren sollte.

[2]) *Abeghian*, Der armenische Volksaberglaube (1899) 22.

[3]) *Hieronymus*, Epistola 118, 4 (*Migne*, Patr. lat. 22, 963).

Dreissigsten als Totenkulttermin beobachtet[1].) Am bekanntesten ist die dreissigtägige Trauerzeit des Alten Testaments. Nach Num. 20,29 beweinen die Israeliten den Aaron, nach Deut. 34,8 den Moses dreissig Tage lang. Nach Deut. 21,1 ff. soll eine Frau mit abgeschorenen Haaren, beschnittenen Nägeln usw. einen Monat lang den Tod ihrer Eltern betrauern. Roscher glaubt auch eine vierzigtägige Leiddauer auf Grund einer späten Redaktion zu Gen. 50,4 annehmen zu dürfen.[2]) Im alten Text handelt es sich um die Leichenpflege Israels: 50,3 »Und die Ärzte salbten Israel (nach ägyptischem Brauch), bis dass vierzig Tage um waren, denn so lange währen die Salbtage;[3]) und die Ägypter beweinten ihn siebzig Tage».[4]) 50,4 »Da nun die Leidtage aus waren, redete Joseph mit Pharaos Gesinde». Der Midrasch Bere-

[1]) Allgemein dazu *Lods*, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite (Paris 1906) 227.

[2]) *Roscher*, Die Zahl Vierzig 105 f.

[3]) Zweifellos in Dauer und Ausführung ägyptischer Brauch, das Judentum lehnte im allgemeinen die Mumifizierung ab, s. *Leipoldt*, Tod bei Griechen u. Juden 140; *auell*, Die Auffassung des Todes in Israel (1925) 19; *E. Meyer*, Ursprung u. Anfänge des Christentums 1 (1921), 16 f.

[4]) Nach *Herodot* 2, 85 ff. dauerte das Konservieren der Leiche, d.h. die Zeitspanne zwischen Tod und Bestattung siebzig, nach *Diodor* 1, 91 nur dreissig, nach der oben zitierten Stelle Deut. 50, 3 vierzig Tage. Diodor berichtet aber 1, 72, dass die Ägypter um den Tod eines ihrer Könige 72 Tage getrauert hätten. Während dieser Zeit sei man mit zerissenen Kleidern und mit lehmbeschmierten Köpfen einhergegangen, hätte die Heiligtümer geschlossen, das Opfern eingestellt und keine Feste gefeiert. Die Zahl 70 (bzw. 72) kommt nach diesen drei Aussagen entschieden dem ägyptischen Totenkult zu (nach *Kees*, Aegypten, 1933, = Kulturgesch. d. alten Orients, Bd. 1, 97, ist in der Tat die siebzigtägige Dauer der Einbalsamierung und damit der Trauerzeit von der 18. Dynastie, also von ca. 1500 v. Chr. an, in den Urkunden wiederholt bezeugt) und zwar sehr wahrscheinlich dem Begräbnisritus der Vornehmsten, während die 30—40 tägige Einbalsamierungs- und Trauerfrist vielleicht dem gemeineren Volke zustand. Ähnlich auch *Wiedemann*, Das alte Ägypten (1920) 114, demzufolge die dreissig Tage auch nach den Inschriften den mittleren Zeitraum treffen, welcher sich je nach der angewandten Sorgfalt und den verfügbaren Mitteln erhöhen oder vermindern konnte. Die Trauer um Jakob scheint also eine Kombination beider zu sein. In der siebzigtägigen ägyptischen Trauerfrist war vermutlich die dreissigtägige der Juden enthalten, deren Differenz dann die ominöse vierzigtägige Balsamierungsfrist erklären würde.

schit Rabba sagt im Kommentar zu diesem letzten Satz: »als die vierzig Tage seines Beweinens vorüber waren».[1]) Aber im Urtext ist von keiner terminierten Klagezeit die Rede. Zudem haben wir bei den Juden bis auf die christliche Zeit nur eine dreissigtägige Trauerzeit sowohl im historischen wie im religiösen Schrifttum bezeugt. Der Talmud z.B. bestimmt: »Drei Tage beweint man den Toten, sieben Tage währt die tiefe Trauer, und dreissig Tage unterlässt man das Scheren des Bartes und das Waschen und Bleichen der Kleider».[2]) Nach Flavius Josephus hätte die Bevölkerung Jerusalems anlässlich des jüdischen Aufstandes unter Nero (67 n. Chr) auf das Gerücht hin, dass der Feldherr Josephus im Kampfe gegen die Römer gefallen sei, diesen dreissig Tage lang beklagt.[3]) Auch die jüdischen Geschichtsschreiber, z.B. Philo Alexandrinus, Flavius Josephus, der Samaritaner Marqah u.a. wissen vom Tode Moses' nichts anderes als von einer dreissigtätigen Trauer zu berichten.[4]) Die jüdische Überlieferung kennt also eindeutig nur eine dreissigtägige Trauerzeit. Dass diese tatsächlich urtümlich und fest im Volkstum verankert war, beweist das oben erwähnte Festhalten an dieser Kultzeit in der palästinensischen Nationalkirche gegenüber dem von der griechischen Kirche befürworteten Vierzigsten.[5]) Im Midrasch Bereschit wird es sich also eher um späte und singuläre talmudische Spekulation unter griechischem Einfluss denn um ursprüngliches Brauchtum handeln.

Zudem ist der Dreissigste auch im syrischen Kulturraum einwandfrei bezeugt, was wiederum auf alte und gemein-

[1]) *Wünsche*, Der Midrasch Bereschit Rabba (1882) 501.

[2]) *Schwally*, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel (1892) 41.

[3]) *Flavius Josephus*, De bello judaico III, 9, 5 (Ed. Niese 250).

[4]) *Philo Alexandrinus*, De vita Mosis II, 291; IV, 268 (Ed. Cohn); *Flavius Josephus*, Antiquitates IV, 49, I, 224 (Ed. *Niese*); *Munk*, Des Samaritaners Marqah Erzählungen über den Tod Moses' (Diss. Königsberg 1890) 59. Die Nachweise verdanke ich, wie so manche andere, dem trefflichen Buche von Freistedt.

[5]) S. dazu oben S. 35.

semitische Sitte weist. Lukian berichtet von den Priestern der Dea Syria am Tempel von Hierapolis: »Wenn jemand von ihnen einen Leichnam sieht, so geht er an diesem Tage nicht in den Tempel, erst am nächsten Tage reinigt er sich und geht hinein. Die Angehörigen der Toten beobachten alle dreissig Tage lang (Enthaltsamkeit vom Besuch des Tempels). Erst dann scheren sie sich das Haupthaar und gehen hinein. Vorher hinzugehen ist ihnen nicht erlaubt.»[1])

Die Frage, ob dieser semitische Dreissigste autochthon oder von den in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends von Kleinasien bis zum persischen Golf und vom Kaukasus bis nach Südpalästina vordringenden Hethitern und Churitern eingeführt worden ist,[2]) lässt sich wohl kaum beantworten. Angesichts des in seiner kultischen und sozialen Struktur einmaligen indogermanischen Komplexes wäre diese Möglichkeit immerhin denkbar. Wir hätten es dann in der Tat mit einer in genetischer Hinsicht geschlossenen Erscheinung zu tun, die natürlich im Bereich der orientalischen Kultur- und Geisteshaltung einer gewissen Modifikation unterworfen worden wäre.

Betrachten wir noch einmal in einem kurzen Überblick die historische Überlieferung unserer Totengedenktage, so ergibt sich folgendes Bild. Einwandfrei vorchristlich bezeugt ist der Dreissigste bei den Griechen, den Römern, den Indern und Persern und bei den Semiten, der Vierzigste bei den Skythen, den Balten und in späterer Zeit bei den Griechen. Erst aus christlicher Zeit erfahren wir über den Dreissigsten bei den Kelten und im wesentlichen bei den Germanen, über den Vierzigsten bei den Slawen, den Armeniern und Illyrern. Mit sehr viel Wahrscheinlichkeit ist der Dreissigste aber bei den Germanen, die Tessarakontade bei den Slawen als vorchristlich anzusetzen.

Mit diesem historischen Befund deckt sich im grossen und

1) *Lukian*, περὶ τοῦς Ευρίης θεοῦ 52; Freistedt 170.

2) S. dazu *Götze*, Hethiter, Churiter u. Assyrer, Oslo 1936; *Schmöckel*, Die ersten Arier im alten Orient (1938) 37 ff.

ganzen das heutige geographische Bild. Der Vierzigste kommt in der neueren Volksüberlieferung vornehmlich bei den osteuropäischen und unter dem Einfluss des Islam[1]) auch bei den asiatischen Indogermanen vor. Der griechische Vierzigste ist Sekundärentwicklung, da diesem Volke ursprünglich der Dreissigste eigen war. Vereinzelt treffen wir ihn auf Grund lokalkirchlicher Empfehlungen und Anordnungen auch bei den Deutschen[2]) und den Romanen[3]) an. Der Dreissigste herrscht dagegen, soweit er sich im Volksbrauch und -glauben gehalten hat, in Westeuropa.

Im einzelnen angeführt feiern heute den Dreissigsten: die Germanen,[4]) die Kelten,[5]) die Romanen,[6]) und die

1) Zum islamischen Vierzigsten s. unten S. 76 f.

2) Z.B. in der sechswöchigen Trauer, vgl. *Hess*, Luxemburg. Vkde. (1929) 200; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 5, 269 (Köln); 17, 52 (Essen); *Höhn*, Tod 352 f. (Württemberg); *Strackerjan*, Oldenburg 2, 219, oder in der Vorschrift, diese Zeit die Kleidung des Toten nicht zu benutzen: *Witzschel*, Sagen aus Thüringen (1878) 257; *Wähler*, Thüring. Vkde. (1940) 393; *Höhn*, Tod 356 usw., oder schliesslich in der Anschauung, dass die Seele des Toten vierzig Tage lang im Hause oder in der Nähe des Toten weile: Zs. f. rhein.-wstf. Vkde. 26,5; Württemberg. Jb. f. Stat. (1904) 96; Mein Elsassland 11 (1930), 365.

3) Z.B. im Totenritual der französischen Könige, vgl. dazu Schweiz. Arch. f. Vkde. 32, lff; *Huizinga*, Herbst d. Mittelalters 70; ferner *Gennep*, Manuel de Folklore français 2 (Paris 1946), 754, 803 ff, 809 f; *Sébillot*, Folklore de France 3, 315 f. (Vogesen u. Nordfrankreich); Bulletin de folklore 3, 22; Folklore (London) 14, 83 (Malta, wahrscheinlich unter griechischer Einflussnahme).

4) Im neueren germanischen Brauchtum wird der Dreissigste vor allem noch in katholischen Gegenden begangen. Über den Kampf der Reformation gegen diese »papistische Sitte» s. Kap. 5 S. 329, 331 f. Er hat sich aber in zahlreichen volkstümlichen Vorstellungen und Sitten (z.B. im Trauerbrauchtum, beim Dreissigstmahl, in der Hausstandsruhe, in den Vorzeichen usw.) auch in protestantischen Gegenden bis heute erhalten. Belegmaterial zu geben, ist angesichts der Fülle unnötig. Verbreitung und Form des Vorkommens ergibt sich bei den einzelnen Brauchtumskapiteln.

5) *Brand*, Observations on Popular Antiquities of Great Britain 2, 194; *Le Braz-Dottin*, La légende de la mort 2, 329.

6) *Hartland*, The Legend of Perseus 2, 300 (Calabrien); Revue des trad. pop. 12, 523 (Corsica); 15, 152 (Frankreich); *Gennep*, Man. de Folkl. français 2, 809 f; Collationes Dioecesis Tornacensis 23, 56 (Wallonien); Urquell, N. F. 2, 205 (Portugal); *Hardung*, Vorladung vor Gottes Gericht 27 (Spanien).

nichtislamischen Inder und Perser,[1]) den Vierzigsten die Slawen,[2]) die Balten,[3]) die Albanesen,[4]) die Griechen,[5]) die Armenier[6]) sowie die mit der orthodoxen Kirche oder dem Islam in Berührung gekommen kaukasischen, finnougrischen und turko-tatarischen Teilvölker Grossrusslands[7]) und schliesslich eine Reihe orientalischer und afrikanischer Völker,[8]) zu denen er ebenfalls durch die Vermittlung des Islams gekommen ist, der diesen Tag aus der griechischen Form des Christentums in seine eigene Eschatologie übernommen hatte.[9])

Man könnte in der Tat bei einem flüchtigen Vergleich des geographischen Bildes mit der ungefähr analogen Ver-

1) *Bose*, Hindus as they are (1883) 254 ff; s. oben S. 63 ff.

2) Vgl. die folgenden kurzen Hinweise: Russen: Zs. f. Vkde. 17, 170 (Weissrussen); *Zelenin*, Russ. Vkde. 320, 322 ff. (Gross- u. Kleinrussen); *Murko*, Grab als Tisch 86 f. (Gross-, Klein- u. Weissrussen); Globus 67, 357 (Kleinrussen). Bulgaren: *Strauss*, Die Bulgaren 451 ff; Wörter u. Sachen 2, 83. Serbien: *Schneeweis*, Volksglaube u. Volksbrauch d. Serbokroaten 126; *Murko* 84. Bosnier: Zs. f. österreich. Vkde. 6, 65, 210; *Murko* a. a. O. Kroaten: ebda. 285. Polen: mdl. von polnischen Studenten an der Universität Kiel. Cechen: Globus 80, 97.

3) Vgl. die Angaben oben S. 57 ff.

4) Wörter u. Sachen 2, 85 (Montenegro).

5) Neue Jahrb. f.d. klass. Altertum 3 (1900), 180; Arch. f. Rel. Wiss. 25, 64, 74 ff; Globus 65, 55 (Kreta).

6) *Abeghian*, Armen. Volksaberglaube 22.

7) Kaukasier: Globus 80, 304 (Imeritier); ebda. 66, 42; 80, 304; *Bleichsteiner*, Rossweihe 444 (Abchasen); ebda. 438 (Tscherkessen.) Finno-Ugrier: *Holmberg*, Religion d. Tscheremissen 27; *Smirnow*, Les populations finnoises de là Volga 1, 142 ff. (Mordwinen); Urquell 4, 160 (Wotjaken); Wörter u. Sachen 2, 107 (Syrjänen); *Loorits*, Grundzüge d. estn. Volksglaubens 1 (1949), 90 (Esten); Arch. f. Rel. Wiss. 37, 187 ff. (Finnen). Turkotataren: Tschuwassen, Kasakkirgisen, Abakan- und Altaitataren, Jakuten, Beltiren, Sagaier, Karginzen, Teleuten usw. bei *Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker 321 ff.

8) Türken: *Hartland*, Legend of Perseus 2, 290; Araber: *Roscher*, Die Zahl Vierzig 121; *Wolff*, Muhammedanische Eschatologie 24, 65; Ägypter: Zs. f. Kde. d. Morgenlandes 16 (1903), 320; Nubier: Globus 76, 338 f. (Barabra); *Casati*, Zehn Jahre in Äquatoria 1, 66 f. (Danalja). Auch die mohammedanischen Malaien haben den Vierzigsten übernommen, vgl. *Skeat*, Malay Magic 407. Zum Vierzigsten bei den Indern und Persern s. oben S. 65 f.; 68.

9) Dazu *Wolff*, Muhammedanische Eschatologie 24, 65. Über die Verbreitung der Tessarakontade durch den Islam s. auch *Roscher*, Zahl Vierzig 122; *Harva*, Altaiische Völker 322.

breitung der christlichen Konfessionen und des Islam zu der Vermutung gelangen, dass der Dreissigste in Westeuropa durch die römische, der Vierzigste in Osteuropa und Vorderasien durch die orthodoxe Kirche und den Islam eingeführt worden seien. Dass dem nicht so ist, wird durch den Vierzigsten der katholischen Balten, West- und Südslawen sowie durch den indo-iranischen Dreissigsten bewiesen. Zudem ist die vorchristliche Existenz unserer Totengedächtnistage für eine Reihe indogermanischer Völker gesichert, und es ist durchaus nicht einzusehen, warum bei den anderen diese Kultfristen durch das Christentum eingeführt sein sollen. Mir scheint, dass vor allem die terminelle Identität zwischen den autochthonen und den christlichen Gedenktagen dazu geführt hat, den letzteren den Primat zu geben, obwohl man sich natürlich darüber im Klaren war, dass auch sie letzten Endes auf nichtchristliche Kulttermine zurückzuführen sind. Zudem sind in der frühchristlichen Tradition diese Zeiten mit einem volkseigenen, reichen und urtümlichen Brauchtum begabt, so dass es unsinnig erscheint, diese im wesentlichen als heidnisch anzusprechen, während man die zugehörigen Termine isoliert und sie dem kirchlichen Einflussbereich zuweist, wie das z.B. Homeyer tut.[1]) Wir werden also, ganz abgesehen von dem vorchristlichen Bestand, diese beiden Totengedenktage generell als gemeinindogermanischen Kulturbesitz anzusehen haben, deren urtümlicher Inhalt lediglich im christlichen Sinne umgedeutet wurde.[2])

Die Frage, wie es bei den Indogermanen überhaupt zu einer zeitlich verschiedenen Fixierung dieses mit den gleichen Sitten und Vorstellungen ausgestatteten Totenkultkomplexes kommen konnte, ist wohl kaum zu entscheiden. Roscher

1) *Homeyer*, Dreissigste 117, 144 f.

2) So wurden die Totengaben in Spenden zum Seelenheil des Verstorbenen umgewandelt. Dass diese Umsetzung nichts speziell christliches, sondern schon früher bei Persern, Juden, Römern usw. bekannt war, hat *Lucius*, Anfänge des Heiligenkultes 27 nachgewiesen; vgl. auch Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1095.

scheint in seinen verschiedenen Arbeiten über die Zahlen Sieben, Neun, Vierzig u.a. gelegentlich auf die Entstehung aus hebdomadischen und dekadischen Wochen anzuspielen, deren Vorhandensein er bei den verschiedenen Völkern nachweist.[1]) Dann hätte also vor der Bildung der beiden verschiedenen Zählungen nach Tagen eine gemeinsame Vorstellung von einer vierwöchigen Kultzeit gelegen, aus der in dem einen Falle $4 \times 7 = 28$ Tage, ergänzt zur Rundzahl 30, im anderen $4 \times 10 = 40$ Tage entstanden wären. Aber es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, dass die indogermanischen Bauern und Viehzüchter die Wocheneinteilung, für die bei ihnen absolut kein Bedürfnis, eher das Gegenteil vorlag, nicht gekannt haben.[2])

Ebenso wenig überzeugend ist die Konstruktion Hirt's: »Wie die 7 eigentlich $6+1$ ist, so kann auch an Stelle der 9 die 10 treten. Es sind 9 Tage voll vergangen, am 10. beginnen dann erst die Feierlichkeiten und Übungen. Tatsächlich wird die 10 sehr häufig an Stelle der 9 verwandt, aber dass dies nur eine Erweiterung ist, geht aus den Beobachtungen, die wir machen können, mit absoluter Sicherheit hervor. Zweitens tritt als eine Steigerung der 9 des öfteren die Zahl 27 (3×9) oder 28 auf, wofür dann in der Zeitrechnung nach dem Monde einfach ein Monat gesetzt werden kann. In den Trauer- und Reinigungszeiten spielt dieser Begriff eine ganz bedeutende Rolle».[3]) Wie Roscher den Dreissigsten negiert Hirt hier den Vierzigsten. Beide Termine lassen sich aber nicht von einander trennen, wenn auch natürlich die Vermutung, dass einer der primäre und der andere eine späte Neubildung oder Redaktion ist, nicht von der Hand gewiesen werden kann. Aber die Rechnung $3 \times 9 = 27+1 = 28+2 = 30$ ist doch wohl etwas zu kompliziert und hergeholt, als dass

---

1) *Roscher*, Die Zahl Vierzig 100; Ders., Enneadische u. hebdomadische Fristen 4 f.

2) *Hirt*, Die Indogermanen 2, 537.

3) A. a. O. 538.

sie ernsthaft für eine sinnvolle Deutung des Dreissigsten in Betracht gezogen werden könnte.

Im übrigen liegt wohl nichts näher, als den Dreissigsten mit dem Monatstermin in Beziehung zu bringen, zumal bei den Indogermanen eine kalendermässig bestimmte monatliche Totenfeier, verbunden mit einem Opfer an die Verstorbenen, sowohl im allgemeinen wie auch im individuellen Totenkult eine bedeutsame Rolle gespielt hat.[1]) Bestimmend für diese war ursprünglich die Zeit des Neumondes, d.h. entweder der erste oder der letzte Tag des alten Mondmonats. Später, nach den verschiedenen Kalenderreformen, die durch das Ausgleichsbedürfnis zwischen Mond- und Sonnenjahrrechnung bedingt waren, hat sich die alte Sitte von ihrer ursprünglichen Verbundenheit mit der Neumondphase gelöst und dem Monatsersten assoziiert, gleichgültig ob Neumond war oder nicht. Übergänge dazu finden wir schon bei den Griechen, wenn etwa rein sprachlich die Zeit dieser Totenfeste durch den Begriff des Dreissigsten (*τριακάς*) und nicht durch den des Neumondes (*κατά οὐμηνίαν*) festgelegt wurde.

Zu diesem Neumondtermin nun opfern die Römer den Laren, d.h. den Ahnenseelen,[2]) wie z.B. Horaz bezeugt: Caelo supinas manus nascente luna, rustica Phidyle, si ture placaris et horna fruge Laris avidaque porca.[3]) Noch heute pflegt man dementsprechend in Calabrien an jedem Ersten

---

1) Dass den Indogermanen die Kenntnis des festen Mondjahres mit zwölf Monaten gefehlt haben soll (*Schrader*, Reallex. d. idg. Altertumskde. 548; Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 466), besagt natürlich nicht, dass ihnen die ca. dreissigtägige synodische Mondumlaufszeit unbekannt gewesen ist und dass sie diese als Zeitmass vor allem im kultischen Geschehen benutzt haben.

2) Die Bedeutung der Laren scheint noch nicht geklärt. Eine Reihe von Forschern erblickt in ihnen, vielleicht mit Recht, die Ahnengeister, die als Spender der Fruchtbarkeit auch zu Flurgöttern werden konnten, s. *Samter*, Familienfeste bei Griechen u. Römern 108 ff; *Fustel de Coulanges*, Der antike Staat 19 f; *Deubner* bei *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel. Gesch. 2, 435. Sehr heftige Polemik dagegen bei Wissowa im Arch. f. Rel. Wiss. 7, 45 ff; *Bömer*, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom (1943) 135 f.

3) *Horaz*, Carm. 3, 23; vgl. ferner *Tibull* I, 3, 33; *Properz* V, 3. 53.

eines Monats der Toten zu gedenken.[1]) Die Griechen brachten am Neumondstag, den sie auch τριακάς nannten,[2]) der Hekate und den Toten Opfer dar. So berichtet Athenaios: »Sie (Hekate) heisst die Göttin der Dreiwege, die Göttin mit dreifachem Antlitz und an den τριακάδες bringt man ihr die Mahlzeiten dar». Dass hier nicht der Dreissigste des individuellen Totenkultes, sondern der dreissigste Tag im Monat bzw. der mit ihm zusammenfallende Neumondtermin gemeint ist, geht aus drei Scholien zu Aristophanes hervor.[3]) Es heisst dort: 1) Die Hekate ehrte man in alten Zeiten an den Dreiwegen, weil man sie Selene und Artemis und Hekate nannte. Am Neumond sandten die Reichen eine Abendmahlzeit wie ein Opfer der Hekate zu den Dreiwegen. 2) Es war Sitte, dass die Reichen Brote und anderes in jedem Monat hinsetzten, die Armen aber davon nahmen. 3) Der Hekate opferte man an der τριακάς. Diese Hekatemahlzeiten waren nach dem Zeugnis der Λέξεις ῥηθορικαί[4]) als Totenopfer gedacht: »Die Opfer an Hekate, die auch Totenopfer sind». Die gleiche Sitte kennt noch Plutarch:[5]) »Wie die meisten gegen Ende des Tages und am Ende des Monats Totenopfer darzubringen pflegen, so ist es angemessen, bei der Jahreswende im letzten Monat die Toten zu ehren».

Ahnenspenden am Neumondtage waren auch den Indern geläufig und zwar einmal als Pindapitryajña, d.i. ein Manenopfer mit Reisklössen, zu dem auch die drei heiligen Feuer benötigt wurden,[6]) und zweitens als šrāddha, d.i. ein Mahl

1) *Trede*, Das Heidentum in der röm. Kirche (1889 ff.) 4, 455.

2) Nach griechischer Rechnung war der Neumondtag der letzte Tag des Monats. Da aber ein Mondmonat nicht ganz dreissig Tage umfasst, waren neben dem dreissigtägigen sogenannte hohle Monate, die nur 29 Tage hatten, eingeschoben. Auch hier führte der letzte Tag die Bezeichnung τριακάς, vgl. *Bischoff*, Beiträge zur Kenntnis nichtattischer Tagesnamen (1887) 307.

3) *Aristophanes*, Plutos 844 (Ed. *Dübner* 357).

4) Anecdota Graeca 1, 247 (Bekker) unter Ἑκάταια.

5) *Plutarch*, Aetia Romana 34, II (Ed. *Bernadakis* 272).

6) *Caland*, Totenverehrung bei einigen der idg. Völker 3 ff.

zu Ehren der Toten, an dem Bramanen gespeist wurden.[1]) Einen Schritt weiter als Griechen, Römer und Inder sind schon die Parsen gegangen, bei denen das Erinnerungsmahl für die Ahnen, losgelöst vom Neumondtermin, aber doch noch als monatlich wiederkehrendes Opfer erscheint.[2])

Dieses Monat um Monat wiederholte, allgemeine Totenopfer wird in Zeiten zurückzuführen sein, in denen die solare Jahresrechnung noch keine Bedeutung hatte, sondern der leichter feststellbare Mondumlauf als zeitbestimmender, natürlicher Termin sowohl im alltäglichen, wie vor allem im festlichen Geschehen gegolten haben wird.[3]) Und dass im primitiven Analogiedenken der Neumond mit Vergehen und Tod der Natur und des menschlichen Lebens in Beziehung gesetzt wurde, liegt auf der Hand.[4])

Ob dieses perennierende Monatstotenopfer nun die Grundlage unseres individuellen Dreissigstkultes gewesen ist, mag dahingestellt bleiben. Eingewirkt hat es auf ihn jedenfalls in der Weise, dass es bei einer Reihe indogermanischer Völker zu Kontaminationen zwischen der terminbegrenzten Totenpflege für den einzelnen Verstorbenen und der periodisch wiederkehrenden Monatsfeier für die Totenallgemeinheit gekommen ist. Solche Überlagerungen finden wir bei den Griechen, Indern, Persern und Germanen. Die ersteren feierten z.B. nach den Λέξεις ῥητορικαί[5]) am dreissigsten Tage nach dem Tode die Kathedra. »Es gab aber vier καθέδραι» Diese viermal wiederholte Monatsfeier ist im individuellen Totenkult ungewöhnlich und unmöglich, da der Dreissigste oder Vierzigste den Abschluss einer bestimmten, mit den Vorstellungen um das Leben des Verstorbenen verbundenen

1) Ebda. 8; *Hillebrandt*, Ritualliteratur 94.

2) *Caland* 65.

3) Vgl. die etymologische Herleitung des idg. verbreiteten Wortes aus der Wurzel * me = messen, der Mond also als der Zeitmesser, *Wolf*, Der Mond im deutschen Volksglauben (1929) 16 f. Skeptisch *Kluge-Götze*, Etymol. Wb. d. dt. Sprache (11. Aufl. 1934) 397.

4) Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 482.

5) Anecdota Graeca 1, 268 unter καθέδραι.

Periode bedeutet. Es scheint also, wenn wir der Behauptung des Lexikographen trauen dürfen, Beeinflussung durch das iterierende Brauchtum des allgemeinen Totenkultes vorzuliegen,[1]) wobei eine Übertragung vom kalendarischen Monatsbeginn auf das monatliche Todesjubiläum stattfand. Über die erwähnte Vierzahl hinaus wird uns jedoch schon sehr früh ein kontinuierliches, monatliches Individualopfer bezeugt: Nach der Elektra des Sophokles bringt Klytemnestra für den von ihr ermordeten Agamemnon monatlich jeweils an seinem Todestage ein Opfer dar.[2])

Auch die Inder spendeten und spenden zum Teil noch heute ein Jahr lang Monat um Monat am Sterbetage des jüngst Verschiedenen den »Drittvätern», wozu sie Bramanen einladen.[3]) Bei den Persern wurde für den Toten am letzten Monatstag (den 30. oder 31., für beide bestand ein besonderes Ritual) ein Opfer dargebracht. Diese Feier wird am Dreissigsten jedes Monats oder doch bis zum Dreissigsten des sechsten Monats wiederholt.[4]) Durch iranische Völker wird diese Sitte auch zu den Kaukasiern gekommen sein, wo es noch heute üblich ist (z.B. bei Thuschen), ein Jahr lang an jedem Ersten des Monats eine Beweinung des Toten und anschliessend ein Mahl abzuhalten.[5])

Für die Germanen ist diese Sitte wahrscheinlich aus altdeutschen kirchlichen Ritualien zu erschliessen. So behaupten die Fuldaer Mönche in einem Bittschreiben an Karl den Grossen (ca. 817), dass sie es gewohnt seien, für den Klosterstifter Sturmi am ersten jeden Monats »unam vigiliam et 50 psalmos» und an jedem anniversarium »unam vigiliam et

1) Wenn man mit den vier kathedrai nicht diejenigen am ersten, dritten, neunten und dreissigsten Tage gemeint hat. *Photios*, *Λέξεων συναγωγή* s.v. *καθέδρα* (Ed. Naber 1, 303) nennt jedenfalls auch die Feier am »ersten Tage des Verstorbenen» Kathedra; s. zu dieser Deutung auch unten S. 167.

2) *Sophokles*, Elektra 268 ff.

3) *Kaegi*, Neunzahl 56; *Caland*, Totenverehrung 24 ff.

4) *Kaegi* 60 .

5) *Bleichsteiner*, Rossweihe 462.

unum psalterium» zu singen.[1]) Weiterhin kommt die dem Alkuin zugesprochene Schrift »De divinis officiis» aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert in Betracht, die eine Rezitation dieses Totenoffiziums mit neun Lektionen an jedem Ersten des Monats kennt.[2])

Wir sahen, dass ein monatlich wiederkehrendes Totengedenkfest bei einer Reihe indogermanischer Völker bekannt war und zum Teil noch ist. Als wesentlich stellten sich folgende Bestandteile heraus: 1) Ursprüngliche Verbindung mit dem Neumondtag bzw. mit dem diesem identischen Monatsersten oder -letzten. 2) Lösung von dem lunaren Termin unter Beibehaltung der dreissigtägigen Frist. 3) Die im allgemeinen Totenkult unbegrenzte periodische Wiederkehr des Opfers wird bei der Übernahme in die persönliche Totenpflege, gemäss dem Abschlusscharakter des individuellen Dreissigsten gewöhnlich auf eine kürzere Dauer (ein ganzes oder halbes Jahr bei den Indern, Persern und Kaukasiern, vier Monate bei den Griechen, dreimal im Jahr im christlichdeutschen Brauch) beschränkt. 4) Zuweilen verrät diese neue Modifikation die Beeinflussung durch den Allerseelenkult durch die Sitte, bei der Totenfeier für den Einzelverstorbenen allein oder daneben auch den Ahnen zu opfern (Inder).[3])

Trotz dieser temporalen Ähnlichkeit und trotz der gelegentlichen Einflussnahme des lunaren Kulttermins auf den individuellen Totenbrauch wird man doch bei der grundsätzlichen Verschiedenheit beider kaum an eine innere, genetische

1) *Migne*, Patr. lat. 105, 421.

2) *Ruhland*, Geschichte d. kirchl. Leichenfeier 197. Schliesslich hat sich im kirchlichen Ritus der Begriff des Dreissigsten völlig von dem bestimmten lunaren oder individuellen Totenkulttermin gelöst, so dass er nunmehr eine kirchliche Totenfeier gewisser Art, insbesondere eine grössere Reihe von Tagen bezeichnet, an denen des Verstorbenen gedacht wird, vgl. z.B. »pro anima ipsius in primo obitus sui anni quinque trigintalia fecimus» (*Homeyer* 109). Nach einer Stiftung von 1310 soll das Kloster Castel »aller iärlichen dri drisik mit sele messen», des Stifters »sele ze trost» wegen begehen (Monum. Boica 24, 346).

3) Anderseits ist die Sitte, bei der Totenklage, beim Begräbnis oder bei den Gedächtnisfeiern auch der früher Verstorbenen zu gedenken, weit verbreitet, s. Arch. f. Rel. Wiss. 24, 296 f; 307 f.

Verwandschaft oder Abhängigkeit denken dürfen. Der erste ist schliesslich eine zwar kontinuierlich sich wiederholende, aber doch jeweils einmalige und kurzfristige Allerseelenkulthandlung, der andere eine zeitlich fest umgrenzte Kultperiode, deren ausgesprochener Abschlusscharakter sowohl die Dauer wie auch die Einmaligkeit ihrer Existenz kat exochen bedingt. Denn wenn man glaubt, dass mit dem dreissigsten Tage eine bestimmte Daseinsform des Toten erledigt sei, wird es natürlich sinnlos, diese Frist bzw. ihren Abschlusstermin in einem periodischen Kult zu wiederholen. Mag daher der individuelle Totenkult seinen Dreissigsten in seiner rein zeitlichen Fixierung dem alten lunaren Ahnenopfer zu verdanken haben, seine wesentlichen Vorstellungsgehalte gehen auf andere Anschauungen zurück und zwar, wie wir im weiteren sehen werden, auf solche, die in der Beobachtung des physiologischen Verwesungsprozesses begründet sind. So lange der Leichnam noch den Eindruck der menschlichen Individualität offenbarte, d.h. so lange die Auflösung noch nicht das bekannte Wesen Mensch vernichtet hatte, so lange glaubte man den Toten noch lebendig. Erst mit dem Einsatz des endgültigen Verfalls setzte auch der wirkliche, der zweite Tod ein. Diese Erfahrung werden die Indogermanen schon früh gemacht und die ungefähre zeitliche Übereinstimmung dieses physiologischen Termins mit der alten lunaren Dreissigstfrist erkannt haben.

Vielleicht war in der Tat so der Dreissigste der primäre indogermanische Totenkulttermin, der nach der räumlichen Trennung der Völker, analog der klimatisch bedingten längeren oder kürzeren Dauer des physiologischen Prozesses entsprechend modifiziert wurde. Das würde bedeuten, dass die Westindogermanen und die Indo-Iranier in dem feuchten Seeklima Nordeuropas und des mittleren Orients die Beobachtung einer rascheren, nach dreissig Tagen endgültig einsetzenden Auflösung machten, während bei den Ostindogermanen, bedingt durch das trockene Steppen- und Binnenlandklima sich die Leichen länger, d.h. vierzig Tage erhielten. Vielleicht bildete aber auch nur eine neue Auffassung vom Einsatz des Verwesungsprozesses und der damit verknüpften Schlussetzung des Wesens Mensch die verschiedenen Zeiten heraus. Wie dem auch sei, aus den Ergebnissen der historischen und geographischen Untersuchung der Tage konnten wir eruieren, dass wir ein gemeinindogermanisches Brauchtum vor uns haben, das sich später, nach der Trennung der Völker, an bestimmte, neugebildete Zeiten knüpfte. Während also die beiden Termine nur aus einer bigenetischen Entstehung erklärt werden können, zeigt uns das gleichbedeutende Vorkommen des Brauchtums, dass wir es hier nicht mit irgend welchen mystischen und singulären Zahlenspekulationen zu tun haben, sondern dass hinter diesen Vorstellungen und Sitten eine alte gemeinsame Erkenntnis steht, die sich an konkreten Erscheinungen gebildet hat. Diesen in ihren vielfältigen Ausdrucksformen nachzugehen, wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein.

Kapitel 2.

Die dreissigtägige Trauerzeit.

Es kann sich hier nur um die Beobachtung solcher Bräuche handeln, in denen die Trauer sinnfällig im Rahmen der von der Gemeinschaft gesetzten Form zum Ausdruck gebracht wird. Ein individuelles trauerndes und ehrendes Gedenken, wie es sicher zu allen Zeiten vorhanden war,[1]) ist selbstverständlich und unbegrenzt erlaubt; es darf aber ausserhalb der offiziellen Trauerfrist keine brauchtümliche Gestaltung mehr finden. Wie so häufig lässt eben auch hier die Gemeinschaft den Leidtragenden nicht beliebigen Spielraum, ihren Gefühlen nachzugehen, sondern verlangt nach einer von ihr festgesetzten Frist, in der dem Schmerz um den Verstorbenen in der vorgeschriebenen Form Ausdruck gegeben werden muss,[2]) voll und ganz ihr Recht an dem überlebenden Teil.[3])

---

1) Vgl. *Tacitus*, Germania Kap. 27: Für Frauen schickt es sich, zu trauern, für Männer zu gedenken.

2) Im dörflichen Leben Niedersachsens wird die Innehaltung der Trauerfrist auch in der Kleidung streng durch die Gemeinde überwacht, *Stölting*, German. Glaubenserbe im niedersächs. Volkstum (1940) 120. *Wittstock*, Volkstüml. d. Siebenbürger Sachsen 100 bezeugt, dass der ganze Verlauf der Trauerfeierlichkeiten auf dem Dorfe durch ein streng geregeltes und beobachtetes Zeremoniell geleitet wird, dem sich besonders das Verhalten der Leidtragenden zu fügen habe.

3) Wie üblich, wird auch hier das Verbot häufiger in die Form einer vorbedeutenden Warnung gebracht: Über die vorgeschriebene Zeit hinaus darf man nicht trauern, heisst es z.B. in Mönchgut, sonst trauert man sich etwas neues heran, *Adler*, Mönchgut 180. Die Macht der Sitte zeigt sich z.B. auch darin, dass die Gemeinschaft bei Gelegenheit die tiefste Trauer unterbrechen kann und muss, eine Vorstellung, die schon der Antike wie dem Frühchristentum geläufig war, vgl. *Dölger*, Unterbrechung der Trauer am Festtag, in Ders., Antike u. Christentum 5 (1936), 66 ff. An den zwei Festtagen zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten schrieb die Überlieferung auch der in der strengsten Trauer

Solche Trauerbräuche sind etwa: das Beweinen und Beklagen des Toten und die damit verbundenen rituellen Schmerzgebärden, die besondere Tracht, das Fasten, das Verhalten der Witwe in der ersten Zeit nach dem Tode des Gatten, das Meiden der Aussenwelt und gewisser Gemeinschaftsübungen usw.

Die Dauer der Trauerzeit wird ursprünglich von den Vorstellungen über das weitere Schicksal des Toten bestimmt gewesen sein. So lange nach dem urtümlichen Volksglauben der Leiche noch Leben innewohnte, der Tote zurückkehren, die Seele sich in der Nähe des toten Körpers oder der Wohnung der Hinterbliebenen aufhalten konnte, so lange mussten die Trauerbräuche, die sich an die besondere Form des »Lebenden Toten» schlossen, innegehalten werden. Erst wenn der Körper endgültig tot, der Verstorbene oder die Seele verabschiedet waren, endeten auch sie,[1]) um einem Brauchtum Platz zu machen, das sich aus den nunmehr anders gearteten Formen der Totenexistenz ergab (z.B. Gedenken und Brauchtum am Jahrestodes- oder Jahresgeburtstage, an Allerseelen, in der Mittwinterzeit usw.).

Ein grosser Teil der genannten Bräuche findet mit dem dreissigsten bzw. vierzigsten Tage nach dem Tode seinen Abschluss. Manche werden nicht oder nicht mehr die ganze Zeit nach dem Tode geübt, was z.B. beim streng durchgeführten Trauerfasten aus vitalen, bei der früher bis zum Dreissigsten gehandhabten Arbeitsruhe heute aus ökonomischen Gründen nicht mehr möglich ist. Sie beschränken sich auf verkürzte Fristen (meist bis zur Bestattung, zuweilen bis zum Siebenten oder Neunten), von denen natürlich der

---

befindlichen Frau vor, »Freidentüüch» anzulegen, d. h. sich bunt zu tragen, *Finder*, Vierlande 2, 120. Ähnlich vertauschte im Voigtlande die Trauernde beim Besuche des Abendmahles die Spreizhaube mit schwarzem Trauerrand gegen eine solche mit weissen Spitzen, *Köhler*, Voigtland 257.

1) Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1139; *Rohde*, Psyche 1, 232; *Oldenberg*, Religion d. Veda 589.

Dreissigste oder Vierzigste als Abschluss der Trauerperiode eine besonders wichtige Rolle spielen. Immerhin weisen die ältesten Formen dieses Brauchtums eine dreissig- bis vierzigtägige Dauer auf, während dagegen heute trotz der sonst geübten Beschränkung manches auch über diese Zeit hinaus fortgesetzt wird.

So beträgt z.B. die Trauerzeit der Witwe in neuerer Zeit bei den meisten Kulturvölkern ein Jahr, zuweilen dauert sie sogar erheblich länger.[1]) Sie war aber früher und ist auch heute noch sehr häufig bedeutend kürzer, eben von vier- bzw. sechswöchiger Dauer.[2]) Das Volkstum hat diese kurze Trauer in einer Reihe von brauchtümlichen Überlieferungen sowie sprachlich durch die Formulierungen »tiefe, strenge, grosse, hohe, gestrichelte, Halb-, Ab- oder Austrauer» bewahrt.[3]) Wir finden sie bei allen indogermanischen Völkern der frühen und neuen Zeit. Wie tief sie im Volke verankert gewesen sein muss, zeigt sich z.B. in der starken Einwirkung auf die lange Trauerzeit, so wenn etwa ein Jahr und vier,[4]) sechs[5]) oder

1) *Révész*, Das Trauerjahr der Witwe, Zs. f. vergleich. Rechtswiss. 15 (1902); *Reichhardt*, Geburt, Hochzeit u. Tod 166; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1139.

2) So wird in mitteldeutschen Statuten des 16. und. 17. Jhdts. zuweilen noch vom »Trauermonat» gesprochen: »Da aber kein Testament fürhanden, so sollen der Kinder Mutter oder Grossmutter, alsbald nach Verfliessung des Trauermonats im sitzenden Rath erscheinen» (Polizeiverordnung d. Stadt Erfurt v. 1583, bei *Homeyer* 178, Nr. 94). Werden unmündige Kinder hinterlassen, so sollen »zu Ausgang des Trauermonats» die Angehörigen etliche Personen dem Rate als Vormünder angeben (Statuten d. Stadt Gotha v. 17. Juli 1597, *Homeyer* 178, Nr. 86).

3) Vgl. *Grimm*, DWB 11, 1, 1359; *Reichhardt*, Geburt, Hochzeit u. Tod 166.

4) *Höhn*, Sitte u. Brauch bei Tod u. Begräbnis 352; *John*, Sitte, Brauch u. Volksglaube im deutschen Westböhmen (1924) 178.

5) *Herold*, Dreissigste 384 (18. Jh. in Luzern); *Wrede*, Rhein. Vkde. 142; *Höhn*, Tod 352; *Schmitz*, Eifel 66 f; *Heuvel*, Volksgeloof en Volksleven (Zutphen o. J.) 441; *Van Gennep*. Manuel de Folklore français 2 (Paris 1946), 805. In Mönchgut wird um Mann, Frau, Eltern und Kinder ein Jahr Tieftrauer und sechs Wochen Halbtrauer, um Grosseltern dreiviertel Jahr Tieftrauer und sechs Wochen Halbtrauer, um Paten, Onkel und Tante ein halbes Jahr Tief- und sechs Wochen Halbtrauer getragen, *Adler*, Mönchgut 180. Für die Balten s. *Looritz*, Tod in der liv. Volksüberlieferung 198.

gar vier und sechs Wochen getrauert wird,[1]) wenn die Leiddauer vier bis sechs Wochen vor einem Jahre aufhört,[2]) oder wenn in der längeren Trauerzeit eine Periode von vier oder sechs Wochen als »tiefe Trauer» besonders hervorgehoben wird.[3])

Während heute die längere Dauer im allgemeinen nur von der engsten Familie beobachtet wird,[4]) gilt die kurze Trauerzeit für die weitere Verwandtschaft[5]) oder die Gemein-

1) Aus Weitringen in Württemberg berichtet *Höhn*, Tod 352, dass ein Jahr und sechs Wochen Ganztrauer, dann vier Wochen Halbtrauer getragen wird; ähnlich auch in der Eifel, vgl. *Schmitz*, Sitten u. Bräuche d. Eifler Volkes 66 f.

2) Mitteldt. Bl. f. Vkde. 4, 183 (Schraden, Elsterwerda); *Höhn*, Tod 352; Heimat (Kiel) 40, 87; *Adler*, Geburt, Hochzeit u. Tod im alten Mönchgut, Balt. Studien 33 (1931), 162; in Lichtenau bei Gera dauert die Trauer 50 oder 51 Wochen, in Venzka bei Schleiz wird um die Eltern 11 Monate getrauert, *Wähler*, Thüring. Vkde. 313. Die Sitte ist auch in den kirchlichen Brauch übernommen worden. Während im allgemeinen am Jahrestodestage ein Erinnerungsgottesdienst stattfindet, wird dieser in einigen Gegenden Deutschlands vier Wochen vorher abgehalten, vgl. *Reiser*, Allgäu 2, 303.

3) *Schneeweis*, Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden (1931) 99; *Adler*, Mönchgut 180.

4) Die vier- und sechswöchige Trauer wird jedoch als Mindestfrist für die Trauerbezeugungen häufiger vorgeschrieben oder erwähnt, vgl. z.B. unten Kap. S. 159 ff. Sie gilt aber im allgemeinen nur noch für die Witwer, s.d. Beispiele bei der Erwähnung der Trauertracht, ferner *Hoffmann*, Ortenau 20; *Höhn*, Tod 355 (Männer sollen vier Wochen, Frauen ein ganzes Jahr lang nicht tanzen). In Osteuropa, wo sich das Dreissigstbrauchtum weit besser erhalten hat als bei uns, gilt auch für die Witwe noch die vierzigtägige Trauerzeit ,vgl. *Krauss*, Sitte u. Brauch d. Südslawen 577; *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 360; Zs. f. österreich. Vkde. 6, 65 (Bosnien u. Herzegowina); *Loorits*, Tod in der livischen Volksüberlieferung 198.

5) Für entferntere Verwandte trauert man vier bis sechs Wochen: *Hoffmann-Krayer*, Feste u. Bräuche des Schweizer Landvolkes (1913) 49; *Reiser*, Allgäu 2, 308; *Winterling*, Vkde. d. Hohen Rhön 120 (für Onkel u. Tante sechs Wochen, während dieser Zeit wird bei feierlichen Anlässen stets schwarze Kleidung getragen); *Hess*, Luxemburg. Vkde. 200 (für Onkel u. Neffen sechs Wochen grosse und sechs Wochen kleine Trauer); Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 5, 269 (Erlass des Kurfürsten Clemens v. Köln v. J. 1730); *Heuvel*, Volksgeloof en Volksleven 441; *Strackerjan*, Oldenburg 2, 219 (Nichten und Vettern); *Witzschel*, Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Thüringen (1878) 262 (Geschwisterkinder trauern sechs, entfernte Verwandte vier Wochen); *Köhler*, Voigtland 255; *John*, Westböhmen 178 (Onkel, Tante vier Wochen); *Schullerus*, Siebenbürgen 135; *Van Gennep*, Manuel de Folklore français 2 (1946), 803 ff. (für Onkel, Tanten, Vettern, Neffen vier oder sechs Wochen); *Strauss*, Bulgarische Volksdichtungen 100.

schaft, in der der Tote gelebt,[1]) und die aktive Teilnahme an den Bestattungsfeierlichkeiten gezeigt hat.[2]) Zuweilen nehmen in schöner Weise die Tiere und Pflanzen, ja das ganze Haus an dieser Trauer teil.[3])

Die brauchtümlichen Darstellungen dieses Trauergefühls sind einmal durch den Schmerz über den Verlust und die damit verbundenen Affekthandlungen bedingt.[4]) Zum anderen gehen sie auf das uralte Bewusstsein einer engen Verbindung zwischen den Hinterbliebenen und dem Verstorbenen und

---

1) In Württemberg trauern die Dienstboten und Nachbarn vier bzw. sechs Wochen (*Höhn*, Tod 335), in kleineren Ortschaften Frankens oft die ganze Gemeinde (ebenda); der gleiche Brauch in Mönchgut (*Adler*, Mönchgut 180). In Thüringen muss das Gesinde im Hause vier Wochen lang trauern, *Witzschel* 262; ebenso in den Vierlanden, *Finder*, Die Vierlande 2 (1922), 121. Mitglieder der Spinnstube halten in der Laussitz um ein Verstorbenes vier Wochen lang Tieftrauer, *Schneeweis*, Lausitzer Wenden 99. In Dudenrode trauert die ganze Gemeinde an den vier Sonntagen nach der Beerdigung, *Hessler*, Hess. Landes- u. Volkskde. 2, 426.

2) Alle zur Trauer und zum Leichgang Geladenen trauern vier bis sechs Wochen, *Höhn*, Tod 355; *Köhler*, Voigtland 255. Ebenso die Sargträger, *Höhn* a. a. O; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 2, 198 (obere Nahe). In Thüringen tragen die Sargträger vier Wochen lang den Trauerflor um den linken Oberarm, *Schmidt*, Thüringen 93. Auf dem Eichsfeld (Worbis) tanzten sie früher vier Wochen nach einem Begräbnis nicht, *Wähler*, Thüring. Volkskde. 393. Vier Wochen trauern in Oberhessen auch die Mädchen, die bei unverheiratet Verstorbenen, mit Kränzen geschmückt, neben dem Sarg einhergehen, *Hessler* 2, 153.

3) Damit die dem Toten geschenkten Blumenstöcke nicht eingehen, werden sie vier Wochen lang mit schwarzen Bändchen umbunden, *John*, Erzgebirge 129; Bulletin de Folklore 2, 349. Vierzig Tage lang schweigt die Grille im Hause, wenn der Herr gestorben ist, *Sébillot*, Folklore de France 3, 314. In Belgien und Frankreich erhalten Katzen, Hunde und andere Tiere des Hauses einen Trauerflor oder ein schwarzes Band, und an den Vogelkäfigen wird ebenfalls ein solches Trauerzeichen befestigt (*Warichez*, Autour de nos anciennes funérailles, Collat. Dioec. Tornacensis 22, 303). Weit verbreitet ist auch der Brauch, den Bienen zum Zeichen der Trauer einen schwarzen Lappen an den Stock zu heften. Rinder und Pferde tragen in der Trauerzeit keine Glocken oder Schellen (diese und andere Beispiele im Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1134). In Norddeutschland nimmt man die Trauerzeit über die Gardinen ab. Ebenso werden die Messingbeschläge und -schlösser am Hausgerät nicht geputzt, kein Sand in den Stuben gestreut, die Wege nicht geharkt usw., *Finder*, Vierlande 2, 105. In der Schweiz wird dreissig Tage, in den Niederlanden sechs Wochen lang der Boden nicht gescheuert, Schweiz. Arch. f. Vkde. 32, 18; Ons Volksleven 8, 52.

4) Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1130.

damit auf eine aktive Teilnahme am Geschick des Toten wie dieses am Dasein der Lebenden zurück. Diese Verbundenheit beruht, wie wir im weiteren sehen werden, nicht nur auf der Neigung und dem Willen beider, sondern auch in der rechtlichen Fundiertheit der Totenexistenz besonders in den dreissig Tagen nach dem Sterbfall.

Natürlichen Ausdruck findet dieses erste Leid im Weinen und Jammern sowie in einer Reihe je nach der artgemässen Veranlagung mehr oder minder leidenschaftlicher Affekthandlungen und Schmerzgebärden. Über diese spontanen Gefühlsäusserungen braucht nichts gesagt zu werden; sie entspringen allgemein menschlicher Regung und werden in jedem Todesfall aus den Urgründen unseres Wesens individuell und neu geboren.

Anders die Art, der Trauer brauchtümliche Form zu geben. Hierher gehört vor allem die Trauerklage mit ihren Gebärden. Von diesen heischen wiederum diejenigen besonderes Interesse, die durch ihre Wiederholung, ihre Dauer, ihren rituellen Charakter sich von jenen eben genannten eigentlichen Schmerzäusserungen grundlegend darin unterscheiden, dass sie nur zum geringeren Teil im Gefühlsüberschwang individueller Trauerstimmung, zum wesentlicheren aber in der Totenpflege, im Recht des Verstorbenen, im Opfergedanken, zuweilen auch im Gefühl der Unreinheit und in der Abwehrstimmung der Hinterbliebenen begründet sind.[1]) Solche Ge-

---

1) Rohdes und Reiners Ansicht, dass die heftigen Äusserungen der Trauer grundsätzlich »zum Kult abgeschiedener Seelen» gehören (*Rohde*, Psyche 1, 223; *Reiner*, Die rituelle Totenklage bei den Griechen 43) ist zu allgemein formuliert. In die Bereiche des Kultes kann eine Geste erst durch ihre rituale Anwendung gelangen. Das Charakteristikum einer solchen liegt neben ihrem sakralen Gehalt in der Stetigkeit und der Dauer der Übung. Die spontane Geste mag im übrigen als primär-mechanische Reaktion elementarer Gefühlsbegabung bei den rassisch differenzierten Völkern individuell verschieden sein, im gleichen Volkstumsbereich wird sie dagegen, eben aus ihrer gemeinpsychischen Fundierung heraus, zu allen Zeiten die gleiche bleiben, gleichgültig ob sie durch ihr Eindringen in den Kult eine gewisse Konstanz erfährt oder nicht. Sie ist daher ebenso zeitlos wie die anderen Reaktionen auf das Todeserlebnis.

sten sind: das rituelle Beweinen und die Totenklage, beide oft durch professionelle Klageweiber ausgeführt, das Zerkratzen des Gesichtes, das Schlagen der Brust, das Abschneiden oder Raufen des Haares bzw. umgekehrt das Wachsenlassen von Bart- und Hauptaar, das Zerreissen des Gewandes oder das Tragen schmutziger und alter Kleider, das Bestreuen oder Beschmieren des Kopfes oder Körpers mit Asche, Schmutz oder Lehm, das Wälzen in Staub usw.

Mit dem Dreissigsten, d.h. mit dem dreissig Tage dauernden Brauchtum können naturgemäss nicht alle der genannten Gebärden verbunden sein. Ein dreissigtägiges ernsthaftes Verwunden des Körpers ist ebenso unmöglich wie ein gleich dauerndes und radikales Ausraufen der Haare. Manche dieser Bräuche treten daher nur in der allerersten Zeit nach dem Sterbfall oder an den bekannten Tagen der Dreissigstzeit auf, andere z.B. die Totenklage, das Trauern mit geschorenem oder gelöstem Haar, das Wachsenlassen von Bart- und Kopfhaar, das Gehen in zerissenen oder schmutzigen Kleidern, mit Asche oder Erde auf dem Haupt, kurz das Vernachlässigen der äusseren Erscheinung, währen dagegen die ganze Zeit über.[1])

Die Sitte, den Verstorbenen über die Bestattung hinaus dreissig oder vierzig Tage am Grabe oder im Hause in ritueller Form zu beklagen[2]) und zu beweinen, scheint innerhalb des

1) *Sittl*, Gebärden der Griechen u. Römer (1890) 73 f. weist darauf hin, dass die Widerholung und die Dauer der Handlung auch auf den attischen Grabgefässen zum Ausdruck gebracht wird, so wenn die Abbildungen z.B. Totenopfer, Schmücken des Grabes und andere, nur an Gedenkfeiern mögliche und übliche Handlungen darstellen. Ebenso *Reiner*, Rituelle Totenklage lolff.: »Ganz besonders mag die Klage am Grabe erneuert worden sein an Toten- und Gedenkfeiern».

2) Diese rituelle Totenklage ist nicht identisch mit den Totenbeschörungen (s. dazu unten S. 289 ff.), wie *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 44 f. annimmt. Sie will weder die Toten wecken und zurückrufen (obwohl dieses Moment von der Forschung häufiger als Beweggrund der Totenklage angeführt worden ist, (vgl. z.B. *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied, 1923, 48) noch festhalten und um Hilfe bitten, sondern dient, wie das Preislied (z.B. beim Tode Attilas und Beowulfs) zum Ausdruck des eigenen Schmerzes und zur Ehrung des Toten. Totenklage ist somit zum wesentlichen auch Totenpflege. Bezeichnend ist, dass auch sie

Dreissigstgebietes in älterer Zeit ziemlich verbreitet gewesen zu sein.[1]) Am frühesten und besten ist sie von den Juden des Alten Testaments bezeugt. Num. 20,29 heisst es: »Und da die ganze Gemeinde sah, dass Aaron dahin war, beweinten sie ihn dreissig Tage.» Deut. 34,8: »Und die Kinder Israel beweinten Mose im Gefilde der Moabiter dreissig Tage». Nach Deut. 21,11 soll ein Jude, bevor er ein im Kriege erbeutetes Weib heiratet, dieses dreissig Tage lang mit abgeschorenen Haaren und ohne Kleider seine Eltern beweinen lassen. Noch in späterer Zeit pflegen die Juden diese Trauerkundgebung. Als am Anfang des jüdischen Aufstandes unter Nero im Jahre 67 sich das Gerücht verbreitet, dass der Feldherr Josephus im Kampfe gegen die Römer gefallen sei, »erfüllte das Jerusalem mit tiefem Schmerz. Während in den einzelnen Häusern und Familien die Umgekommenen je nach der Art der Verwandtschaft beweint wurden, war die Trauer um den Feldherren eine Volkstrauer. Die einen beklagten den Verlust von Gastfreunden, andere den von Verwandten, wieder andere den von Bekannten. Den Josephus aber beweinten alle, so dass dreissig Tage lang des Jammerns kein Ende war. Viele mieteten Flötenspieler, um ihre Klagelieder begleiten zu lassen.»[2])

Die gleiche Form der Trauerkundgebung ist den Arabern

gelegentlich als apotropäische Massnahme gegen die Wiedergängergelüste des Toten gedeutet worden ist, so *Koegel*, Gesch. d. dt. Lit. 1 (1894), 52; *Beyerle*, Das Entwicklungsproblem im german. Rechtsgang 1 (1915), 28; *Jahnow*, D. hebräische Leichenlied 42.

1) Es handelt sich hier selbstverständlich nur um die volkstümliche Spielart der Trauerkundgebung. Wenn *Ehrismann*, Gesch. d. dt. Lit. 1, 39 vier Formen der Totenklage unterscheidet: 1) Preisgesang, 2) Klage der Lebenden, zwar dem Augenblick entsprungen, aber doch in herkömmlicher Form, 3) Gesellschaftslieder bei Totenwache und Leichenmahl, 4) blosse Klage- und Weherufe, so ist das eine Einteilung nach literarischen Gesichtspunkten, die für die volkstümliche Überlieferung keine Gültigkeit hat. Hier in der brauchtümlichen Klage sind diese Elemente: rühmende Erwähnung des Toten, Klagen um den Verlust, epische Ausmalung des Lebenslaufes, spontane Schmerzrufe usw. zu einer einheitlichen Form verschmolzen und nicht voneinander zu trennen.

2) *Flavius Josephus*, De bello judaico III, 9, 5 (Ed. Niesen 250).

bekannt. Nach dem Tode des Kalifen Hasan (Enkel Mohammeds, gest. 671) hielt sein Harem einen Monat lang Klageversammlungen ab.[1]) Rückschlüsse auf den menschlichen Brauch erlaubt vielleicht auch eine eschatologisch gefärbte Stelle aus einer arabischen Handschrift über die Kenntnis der im »Gesetz vorkommenden Zahlen», in der es heisst: »Über den Tod eines Gläubigen weinen Himmel und Erde vierzig Tage lang».[2]) In Ägypten werden sogar noch heute die gleiche Zeit über Trauerklagen abgehalten.[3])

Auch die Griechen scheinen eine länger währende, von Myrologien und rituellen Gesten begleitete Trauer gekannt zu haben. Die Legislatoren vom sechsten vorchristlichen Jahrhundert an gehen systematisch in Verboten gegen die masslosen Schmerzäusserungen und die Länge dieser Trauerkundgebungen vor,[4]) ohne sich indes immer entscheidend durchsetzen zu können.[5]) Wenn die auf Lykurg zurückgeführte spartanische Gesetzgebung die Trauerzeit auf elf Tage beschränkt[6]) (leider ohne die Dauer der monierten Trauerfrist anzugeben) oder wenn das julische Gesetz aus dem 5. Jh.v.Chr. neben anderem das laute Klagen und die Feier des Dreissigsten untersagt,[7]) so werden sich diese Verbote wahrscheinlich auf den gleichen Brauch beziehen, den noch im vierten nachchristlichen Jahrhundert Firmicus Maternus anlässlich einer Schilderung des sizilianischen Persephonekultes bezeugt,[8]) nämlich den Toten dreissig oder vierzig Tage lang zu beweinen und zu beklagen.

Den gleichen Sitten begegnen wir in späterer Zeit bei

1) Zs. f. Kde. d. Morgenlandes 16 (1902), 322.
2) *Roscher*, Zahl Vierzig 31, 121; Ders., Tessarakontaden 182.
3) Zs. f. Kde. d. Morgenlandes 16, 320.
4) Vgl. *Plutarch*, Solon 21, 5; Ders., Lykurgos 27. Allgemein dazu *Pernice*, Griech. u. röm. Privatleben 68 f; *Bruck*, Totenteil u. Seelgerät 96 ff; 139; *Leipoldt*, Tod bei Griechen u. Juden 127 ff.
5) *Pernice* 69; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 178.
6) *Plutarch*, Lykurgos 27.
7) S. dazu oben S. 49; ferner Mitteil d. kaiserl. Inst. in Athen 1 (1876), 139 ff.
8) S. oben S. 53 ff.

den Ostindogermanen. Schon in einer, nur in kirchenslawischer Transskription überlieferten, Pseudo-Dionysischen Predigt,[1]) die aber vermutlich russisch-heidnische Verhältnisse wiederspiegelt,[2]) heisst es: »Ist den Dahingeschiedenen im Jenseits irgend ein Nutzen bei dem Beweinen? Denn hier beweint man sie mit bittrem Schluchzen, die Köpfe mit groben Lumpen bedeckend und die Männer, nachdem sie ihre Haare auf ihren Köpfen lang wachsen gelassen haben; dasselbe tut man nach Ablauf vieler Tage».[3]) Ähnlich lautet es in einer russischen Belehrung aus dem 14. Jh.: »Aber das verbiete ich euch, dass ihr während vieler Tage weint und trauert wie es die Ungläubigen tun, das Gesicht verzerrend und die Haare raufend».[4]) Moderne Variationen zeigen, dass die Verfasser eine vierzigtägige Totenklage im Sinne gehabt haben müssen.[5]) So klagen auch die orthodoxen und mohammedanischen Frauen der Serben noch heute die ganze Zeit über am Grabe.[6]) Sechs Wochen lang ertönt das Heulen der Klageweiber bei den Tscherkessen,[7]) einen Monat lang die Lamentation der weiblichen Verwandtschaft in Dalmatien,[8]) dreissig Tage die Klage der Baltin und der Inderin am Grabe ihres verstorbenen Gatten,[9]) vierzig Tage der Totengesang der albanesischen Frauen,[10]) und ebenso lang währt schliesslich das Klagen der persischen Frauen in Baku und in Ispahan.[11]) Die Mohammedaner in Bosnien und in der Her-

1) Der hl. Dionysius war im 3. Jh. Bischof in Alexandrien.
2) *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 209.
3) Text nach *Haase*, Volksglaube u. Brauchtum d. Ostslawen 316.
4) *Mansikka* 207.
5) *Haase* 314 ff.
6) *Schneeweis*, Serbokroaten 137; *Matić*, Totenkult bei den Serben 19 f.
7) *Bodenstedt*, Tausend und ein Tag im Orient 3 (5. Aufl. 1891), 146, 153.
8) *I. v. Düringsfeld*, Aus Dalmatien 1, 192.
9) Mitteil. d. literar. Ges. Masoviae 8 (1902), 194 f; *Schwenck*, Mythologie d. Slawen 304 (nach *Hartknoch*, Diss. rer. pruss. 187).
10) *Hahn*, Albanesische Studien 1, 151; 2, 134 ff; *Murko*, Grab als Tisch 85.
11) *Eichwald*, Reise auf dem kaspischen Meer 1, 374; *Krünitz*, Ökonom.-technol. Encyklopädie 73 (1798), 498.

zegowina legen die gleiche Zeit über die Kleider des Verstorbenen zusammen und beklagen ihn dabei.[1]) Die Kleider sind ein Substitut des Toten. Das zeigt eindeutig der äquivalente Brauch der Griechen und kaukasischen Abchasen. Diese legen die Gewänder des Toten so auf das Bett, als ob ein Lebender darauf schlafe. Vierzig Tage klagen dann die Verwandten und Bekannten davor.[2]) Zuweilen wird dieser Kleiderkatafalk nur noch am ersten, siebenten, neunten oder vierzigsten Tage beweint, so in Armenien, Makedonien, Montenegro und in manchen Gegenden Serbiens.[3]) In Russland ist die Sitte nach einem Bericht aus dem 17. Jh. schon früh auf den letztgenannten Termin beschränkt worden.[4])

Auch die Deutschen scheinen eine länger währende Klage gekannt zu haben.[5]) Wenn eine Polizeiordnung von 1564 für die Ämter Lüchow, Dannenberg und Hitzacker im Hannöverischen von der Totenklage etliche Tage nach dem Be-

---

1) *Schneeweis*, Serbokroaten 140.

2) Globus 66 (1894), 42; *Bleichsteiner*, Rossweihe 444; Arch. f. Rel. Wiss. 24, 30. Noch deutlicher kommt der Ersatzgedanke in einem Brauch der siebenbürgischen Rumänen heraus: Wenn von diesen jemand im Ausland stirbt, werden seine Kleider mit allen Förmlichkeiten eines regelrechten Begräbnisses auf den heimischen Friedhof getragen. Die Verwandten veranstalten dann das übliche Totenmahl, wobei Freunde, die durch das Dorf ziehen, besonders gastlich aufgenommen werden, Globus 57 (1885), 30. Auch die Griechen legen noch heute bei einem Todesfall in der Fremde ein dem Toten ähnliches Bild, dem man die Kleider des Verstorbenen übergezogen hat, auf das Bett, und um diese Puppe werden dann Klagelieder gesungen, *Wachsmuth*, Das alte Griechenland im neuen 113. Diese Sitte scheint jedoch weit älter als die angeführten Belege zu sein. Auf einem etruskischen Wandbild mit der Darstellung des Totenmahles liegen auf einer grossen Kline zwei Totenkränze und daneben die Kopfbedeckung und Kleider des Toten (*Poulsen*, Etruscian Tomb Paintings, 1922, 41 ff; Fig. 34; *Weege*, Etruskische Malerei, 1921, Taf. 24). Auch hier sind die Kleider wohl substituiert und ihre Ausstellung beim Gedenkmahl gilt als symbolische Repräsentation des Toten. Noch wahrscheinlicher ist das der Fall, wenn beim spartanischen Königsbegräbnis statt des nicht anwesenden, in der Fremde getöteten Körpers ein Eidolon des Toten auf die Kline gelegt wurde, wie *Herodot* VI, 58 beschreibt.

3) *Abeghian*, Der armen. Volksaberglaube 22; *Murko*, Grab als Tisch 82, 85.

4) *Margaret*, Estat de l'Empire de Russie (1607), nach *Mansikka*, Rel. d. Ostslawen 359 f.

5) Über die Tendenz zur massvollen Klage z.B. Tacitus, s. unten S. 180 ff.

gräbnis spricht,[1]) so wird das vielleicht noch alten wendischen Brauch betreffen.[2]) Wenn aber in Nürnberger Polizeiedikten des 15. Jhdts. berichtet wird, dass Frauen etliche Zeit nach dem Begräbnis auf den Gräbern sassen und Geschrei erhoben,[3]) wenn Sebastian Franck in seinem Weltbuch (Tübingen 1543) bei der Erwähnung des Dreissigsten bemerkt, dass damit die »Klag» aus sei,[4]) oder wenn schliesslich noch heute in Süddeutschland diese Trauerzeit als »Klage» bezeichnet wird,[5]) so scheint das doch auf eine früher übliche Gepflogenheit zu deuten, den Toten dreissig Tage lang zu beklagen, eine Sitte, die wahrscheinlich schon der Indiculus superstitionum (um 800) mit dem altsächsischen Ausdruck »dadsisas super defunctos» gemeint hat.[6])

Die brauchtümlichen Elemente dieser Dreissigstklage unterscheiden sich von denen der kürzeren Form nur hinsichtlich ihrer Dauer, während die epische oder dramatische Gestaltung ihrer sprachlichen Anlage sowie die sie begleitenden Gesten beiden gemein sind.[7]) In breiter, erzählender Form wird

---

1) »Nachdem auch von ettlichen Ortten die Todte beheulet und beclaget werden also dass die Freunde ettliche Tag nach der Begrabnus, oder auch mit der Begrabnuss den Todten auff dem Grabe ansprechen, warumb er gestorben sei, und Ihnen noch Pier auff das Grab giessen, und dergleichen unchristliche Narrenwerck weiter, so soll solches auch hier mit abgeschaffet und bey ernstlicher Straff verboten sein, und soll man die Todten schlaffen und Im Herrn ruhen lassen», Arch. d. hist. Ver. f. Niedersachsen, N. F. (1851) 169.

2) Zur ehemals polabischen Bevölkerung dieser Ämter s. *Tetzner*, Die Slawen in Deutschland (1902) 347 ff.

3) *Baader*, Nürnberger Polizeiordnungen (1861) 67, 111.

4) *Grimm*, Deutsches Wörterbuch 5, 909.

5) Deutsches Wörterb. a. a. O; *Reiser*, Sagen, Gebräuche u. Sprichwörter d. Allgäus 2, 308.

6) So auch *Ehrismann*, Gesch. d. dt. Lit. 1, 40; *Hefele*, Conciliengeschichte (1855 f.) 3, 506; *Saupe*, Der Indiculus superstitionum 6 f.

7) Grundsätzliches zur Totenklage, Gestalt, Gehalt, Verbreitung, Alter usw. bei *Boeckel*, Psychologie der Volksdichtung (2. Aufl. 1913) 97—126; *Geiger*, Art. »Totenklage», Hdwb. d. dt. Abergl. 8. 1071 ff; *Schrader*, Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 124 ff; Encylc. of Rel. and Eth. 4. 416 f. Von landschaftlich begrenzten Monographien zum Thema sind hervorzuheben: *Leicher*, Die Totenklage in d. dt. Epik von den ältesten Zeiten bis zur Nibelungenklage (1927); *Mansikka*, Zur altostslawischen Totenklage, Mém. de la Soc. Finno-Ougrienne 58 (1928), 138 ff; *Mahler*, Die russische Totenklage, ihre rituelle u. dichterische Deutung (1935);

der Lebensabriss des Toten gegeben oder in dramatischer Haltung mit Frage, Vorwurf und Liebesbezeugungen an ihn herangetreten, wobei nicht selten Dialoge zwischen einem Vertreter des Verstorbenen und der Trauergemeinschaft ausgeführt werden: Fragen, warum er gestorben sei, ob es ihm an etwas gemangelt habe, Klagen um seinen Verlust, Aufzählungen der Taten des Verstorbenen wechseln mit Versicherungen des Schmerzes, der lebenslänglichen Trauer, mit Grüssen an vorangegangene Tote usw.

Die klassische Form solcher Myrologien bietet Homer mit der Klage der Andromache um Hektor.[1]) Hier finden wir alles: die Sänger, die um den aufgebahrten Toten sitzen und wehmütigen Gesang anstimmen, den Chor der Klagefrauen, die mit Wehlauten in diese Lieder einfallen und schliesslich die individuelle Klage der Andromache: »Mann, in jungen Jahren sankst du dahin; mich lässt du als Witwe im Hause. Der Knabe aber ist noch ein Kind, den wir beide erzeugten, wir Unglücklichen. Nie wird er, glaube ich, zum Jüngling werden; denn vorher wird diese Stadt von Grund auf zerstört werden. Bist du doch dahingesunken, ihr Schirmherr, der du sie selber beschütztest und die keuschen Weiber und unmündigen Kindlein in ihr. Bald werden jene in gewölbten Schiffen davon fahren und ich mit ihnen. Du aber, mein Kind, wirst entweder mir selber folgen dahin, wo du vielleicht unwürdige Arbeit verrichtest im Dienst eines harten Herren. Mir aber wird besonders entsetzliches Leid übrig bleiben. Denn nicht hast du sterbend die Hand aus dem Bett mir gereicht oder ein verständiges Wort mir gesagt, dessen

---

Haavio, Die finnisch-karelischen Klagelieder, Journ. de la Soc. Finno-Ougrienne 47 (1934), 3, 1 ff; *Ioannidu*, Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder (Diss. München 1938). *Reiner*, Die rituelle Totenklage der Griechen (Diss. München 1938); *Marcaggi*, Lamenti, voceri, chansons populaires de la Corse (Ajaccio 1926); *Giese*, Die baskische Totenklage, Iberica 4 (1925), 54 ff; *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (1923).

1) *Homer*, Ilias XXIV, 718 ff.

ich immer gedenken könnte, Tag und Nacht in Tränen zerfliessend». So sprach sie mit Tränen. Einfielen die Frauen mit Wehlaut.

Diese Formen der Totenklage haben für die ganze Trauerzeit und für den weitaus grössten Teil des Dreissigstkomplexes Geltung.[1]) Von den begleitenden Trauergebärden scheinen dagegen einige nichtindogermanischen Ursprungs zu sein und nur geringere Verbreitung erfahren zu haben. Orientalisch ist sicher der Brauch, zum Zeichen der Trauer Asche oder Erde aufs Haupt zu streuen oder sich in Staub oder Asche zu setzen,[2]) eine Gepflogenheit, die aus älterer Zeit von Herodot, Diodorus Siculus und Nonnos für die Ägypter,[3]) durch zahlreiche Stellen des Alten Testaments für die Assyrer[4]) und Juden[5]) bezeugt ist. In neueren Zeit wird der Brauch noch in Arabien,[6]) Oberägypten,[7]) in der Sahara,[8]) in Nubien,[9]) Abessinien[10]) und Australien,[11]) ja sogar auch auf Korsika[12]) geübt. Dagegen wird die Homerische Schilderung des Brauches anlässlich der Trauer Achills um Patroklus

---

1) Dass uns die dreissigtägige Klage nur von den Orientalen, Griechen, Slawen, Albanesen, Persern, Kaukasiern, Armeniern, Indern und Deutschen bezeugt ist, besagt natürlich noch lange nicht, dass sie auch den anderen idg. Völkern unbekannt gewesen ist. In den kultivierten Ländern Westeuropas ist heute auch die kurze Trauerklage so gut wie verschwunden (s. *Boeckel* 100 ff.). Ein Schluss ex silentio ist daher nicht angebracht.

2) *Jastrow*, Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews, Journ. of Americ. Orient Soc. 20 (1899), 133 ff; *Frey*, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel 36 ff; *Grüneisen*, Der Ahnenkultus u.d. Urreligion Israels 65 f.

3) *Herodot* 2, 85 ff; *Diodorus* 1, 91; *Nonnos* 40, 103 ff. Vgl. *Erman*, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1885) 434; s. auch Abb. S. 433; *Wiedemann*, Das alte Ägypten (1920) 114.

4) *Jona* 3, 4 ff.

5) 2. *Sam*. 1, 2; *Hes*. 27, 30; *Jer*. 6, 26; *Micha* 1, 10; 3. *Makk*. 1, 18.

6) *Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums (1887) 160; *Musil*, Arabia Petraea 3 (1908), 429.

7) *Lane*, Sitten u. Gebräuche der heutigen Ägypter 3 (1852), 165.

8) *Nachtigal*, Sahara u. Sudan 2 (1881), 93.

9) *Rüpell*, Reise in Nubien, Kordofan u. dem. peträischen Arabien (1829) 60.

10) Ders., Reise in Abessinien 2 (1840), 57.

11) *Frazer*, Folklore in the Old Testament 3, 76.

12) *Gregorius*, Corsika 2 (1854), 30.

nicht hierher gehören, da Homer ganz offensichtlich besonderen Nachdruck auf das Schwärzen des Gesichtes und der Kleidung mit der »schwarzen Asche» legt. Ich schliesse mich der Deutung Herzog-Hausers und Reiners[1]) an, die darin jene weiter unten zu besprechende, primitive Frühform der schwarzen Trauertracht sehen.

Wie weit spontane Schmerzreaktion oder religiöses Grundgefühl zur Gestaltung des Brauchtums beitragen haben, wird nicht immer zu entscheiden sein. Das Streuen von Asche oder Staub auf den Kopf mag ebenso momentane Affekthandlung[2]) wie Ritus sein. Letzteres sicher dort, wo es die ganze Trauerzeit über geübt wird, wie das z. B.Diodor von den Ägyptern[3]) und der Prophet Hesekiel von den Juden bezeugt.[4]) Ebenso differenten Ursprungs werden das Wälzen in Staub und Asche und das Liegen in denselben sein. Das erstere wird wiederum, wenn nur einmal im Anschluss an den Tod ausgeführt, individuell leidenschaftlicher, das andere, als integrierender Bestandteil der ganzen Trauerzeit,[5]) ritueller Ausdruck des Trauergefühls sein.

Schreuer sieht in der Bestreuung eine symbolische Selbstbestattung als Ablösung der ursprünglichen Totenfolge,[6]) Bertholet, Clemen, Frazer, Jahnow u.a. denken an ein Verkleidungs- bzw. Täuschungsmanöver gegenüber dem gefürchteten Totengeist,[7]) Grimm, Schwally und Jahnow leiten Asche und Staub vom Leichenbrand bzw. vom Grabe her und glauben, dass durch das Beschmieren oder Bestreuen

---

1) *Reiner*, Die rituelle Totenklage der Griechen 42; *Herzog-Hauser*, Art. »Trauerkleidung»., *Pauly-Wissowa* II, 6 (1937), 2226.

2) So *Lagrange*, Etudes sur les religions sémitiques (1905) 321.

3) *Diodorus* 1, 91: während der dreissig Tage dauernden Einbalsamierung gehen die Leidtragenden mit kotbestreuten Häuptern.

4) *Hesekiel* 27, 29 ff.

5) *Jona* 3, 4 ff; *Hes*. 27, 30; *Micha* 1, 10; *Jerem*. 6, 26.

6) *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 54 f.

7) *Bertholet*, Zur Volkskunde der alten Juden, Schweiz. Arch. f. Vkde. 17 (1913), 28; *Clemen*, Reste d. primitiven Religion im ältesten Christentum (1916) 136; *Frazer*, Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 99; *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied 24.

des Körpers mit diesen Toteningredienzien die Gemeinschaft mit dem Verstorbenen sinnfällig zum Ausdruck gebracht werden sollte.[1]) Mir scheint jedoch, dass diese Sitte ganz einfach als symbolische Andeutung für die Unreinheit zu verstehen ist, in die die Hinterbliebenen und ihr Haus durch den Todesfall getreten sind und die ein wesentlicher Bestandteil alten östlichen Totenkultes gewesen ist, was z.B. ganz offensichtlich in der Nebenbedeutung des hebräischen Wortes für unrein, schmutzig = trauern zum Ausdruck kommt.[2]) Was lag also näher, als diese kultische Impurität durch Bestreuen mit Schmutz oder Sitzen in demselben zu dokumentieren?

Anders ist dagegen der Brauch zu verstehen, dass die Hinterbliebenen während der Trauerzeit am Boden sitzen, liegen und schlafen müssen.[3]) Jahnow deutet diese Sitte aus der urtümlichen Hausbestattung: der Boden, auf dem die Trauernden sitzen, sei also ursprünglich das Grab im Hause gewesen.[4]) Aber eine solche direkte Herleitung aus der Hausbestattung ist nicht nötig, denn dass die Hinterbliebenen sich bei vielen Völkern eine Zeitlang (oft eben dreissig oder vierzig Tage) am oder auf dem Grabe, auch wenn dieses ausserhalb der eigenen Behausung liegt, auf-

---

1) *Grimm*, Deutsches Wörterb. 1, 580; *Schwally*, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 15; *Jahnow*, Hebr. Leichenlied 24 f. In der Tat hören wir ja vereinzelt davon, dass die Trauernden sich das Gesicht mit der Asche des Verstorbenen schwärzen, so bei Indianerstämmen, s. Folklore 3, 278. Sollte damit der merkwürdige serbische Brauch korrespondieren, den verwandten Frauen am Grabe etwas Graberde auf den Hals zu legen oder den Rücken hinunterrieseln zu lassen? s. *Schneeweis*, Serbokroaten 134 f. Auch Beziehungen zu Schreuers Ansicht liessen sich vielleicht herstellen. In Böhmen z.B. bewirft man sich mit Erde von seinem Grabe, wenn man den Gedanken an den Toten loswerden will (*Wuttke*, Der dt. Volksaberglaube 468).

2) *Grüneisen*, Der Ahnenkultus u. d. Urreligion Israels 68.

3) Vgl. *Genes*. 23, 2 f; 2. *Sam*. 12, 16; 13, 31; *Hes*. 26, 16; *Pietschman*, Geschichte der Phönizier (1889) 234; *Erman*, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum 433; *Jeremias*, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern, in: Der alte Orient 1, 3 (2. Aufl. 1903), 12; *Oldenberg*, Religion d. Veda 590; *Mahler*, Russ. Totenklage 644.

4) *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied 24 f.

halten müssen, ist bekannt. Wenn sie sich dabei zuweilen sogar noch halb eingraben,[1]) so scheint das in der Tat eine sehr urtümliche Form der Partizipation am Totendasein zu sein (abgesehen natürlich von der noch primitiveren des Mitbegrabens selber). In den uns vorliegenden Belegen wird jedoch das Sitzen auf der Graberde bzw. der profanere Aufenthalt auf dem Boden schlechthin nur noch als eine Art Kontaktbrauchtum aufzufassen sein, durch das man die Verbundenheit mit dem Verstorbenen, der ja im übrigen in weit verbreiteter Sitte beim Verscheiden und bei der Aufbahrung ebenfalls auf den Fussboden bzw. die blanke Erde gelegt wird,[2]) mehr oder minder bewusst zum Ausdruck bringen wollte.[3])

Alt und weit verbreitet ist gegenüber diesem volkstumsmässig beschränkten Brauchtum die Sitte, Haar und Bart zum Zeichen der Trauer dreissig oder vierzig Tage wachsen zu lassen und nicht zu pflegen. Wir kennen ihn als vierzigtägige Übung von den Serben, Bulgaren, aus Bosnien und der Herzegowina, von den Griechen, Albanesen, den kaukasischen Mingreliern, den indischen Nayars an der Malabarküste und von den Kirgisen.[4]) Eine dreissigtägige Frist finden wir in Portugal, auf Korsika, in Süditalien, bei den Indern,

1) Z.B. die Witwe in Nordkalifornien, vgl. *Preuss*, Die Totenklage im alten Amerika, Globus 70 (1896), 342.

2) Reiches Material bei *Sartori*, Sitte u. Brauch 1, 126 f. *Samter* N. Jb. f. d. klass. Altert. 15, 36 und *Dietrich*, Mutter Erde (3. Aufl. 1925) 25 ff. führen den Brauch ebenfalls auf die Vorstellung zurück, dem Sterbenden durch Berührung mit der Erde das Eingehen in die Unterwelt zu erleichtern. *Monseut*, Revue de l'histoire des religions 31 (1906), 299 ff. erinnert dagegen daran, dass der urzeitliche Mensch überhaupt auf der Erde geschlafen habe und gestorben sei und dass sich die Kontinuität primitiven Gehabens in elementaren Gebräuchen zäher als sonst gewöhnlich erhalten habe. *Schneeweis*, Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden, glaubt den Sinn der Sitte in der Tatsache zu finden, dass niemand in dem Bett des Toten später liegen wolle.

3) So auch *Eitrem*, Opferritus u. Voropfer 47.

4) *Schneeweis*, Serbokroaten 126; *Strauss*, Volksdichtungen d. Bulgaren 452; Zs. f. österreich. Vkde. 6, 65; Arch. f. Rel. Wiss. 25, 67 ff; *Wachsmuth*, Das alte Griechenland 124; *Hahn*, Albanesische Studien 1, 198; *Bleichsteiner*, Rossweihe u. Pferderennen 475; Globus 68, 345; 76, 208; *Harva*, Altaische Völker 291.

Juden und Syrern[1]). Analoge Sitten der Frauen sind, das Haar vierzig Tage lang nicht zu ölen[2]) oder lose hängen zu lassen.[3])

Die Sitte ist ohne genauere Angabe der Befristung von Herodot auch für die Ägypter,[4]) von Sueton und Frontinus für die Römer,[5]) in neuerer Zeit von Radde für die kaukasischen Chewsuren[6]) bezeugt. Sie wird aber auch von vielen Völkern bei anderen Gelegenheiten geübt. z.B. bei Initiationsriten, Gelübden und Bussen. Der Grundgedanke scheint mir auch in unserem Bereich der gleiche zu sein, den die neuere Forschung für den verwilderten Zustand der Initianden erschlossen hat, dass nämlich das Wachsenlassen der Haare, überhaupt das bewusste Vernachlässigen der äusseren Erscheinung, der Ausdruck für ein zeitweiliges Verharren im Totenzustand ist.[7]) Nach Überwindung dieser Periode erwacht

1) Urquell, N. F. 2, 205; Revue des Trad. pop. 12, 523; *Ramage*, Nooks and By-ways of Italy (Liverpool 1868) 72; *Bose*, Hindus as they are 254; *Schwally*, Leben nach dem Tode 41; *Buxtorf*, Synagoga Judaica (Basel 1661) 706; *Freistedt* 170, nach Lukian.

2) *Strauss*, Volksdichtungen d. Bulgaren 452.

3) *Schneeweis*, Serbokroaten 126; *Loorits*, Grundzüge d. estn. Volksglaubens 1, 77; ohne Zeitangabe weit häufiger, vgl. das Material bei *Sittl*, Gebärden d. Griechen u. Römer 26; *Eitrem*, Opferritus 398 ff; *Herzog-Hauser*, Art. »Trauerkleidung», *Pauly-Wissowa*, Realencycl. II, 6, 2231; *Böckel*, Psychologie d. Volksdichtung 97 ff; *Sartori*, Sitte u. Brauch 1, 148; *Jahnow*, Hebr. Leichenlied 15 f; frühe Darstellung z.B. auf dem Wandgemälde der Tomba del morte in Tarquinia (6. Jh. v. Chr.), vgl. *Messerschmidt*, Chronologie d. etruskischen Wandmalerei (Diss. Halle 1926), 58 oder auf dem bekannten Haterierrelief (2. Jh. n. Chr.), vgl. *Helbig*, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Altertümer in Rom 2 (1930), 30; *Klauser*, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen u. christlichen Antike (1927), T. 3.

4) *Herodot* 2, 36; zur Trauerzeit der Ägypter s. oben S. 72. Das lange Haar galt derart als feststehende Sitte, dass man in der Schrift hinter die Worte für Trauer als Deutzeichen drei Locken setzte, *Wiedemann*, Das alte Ägypten 114.

5) *Sueton* August. 23 (Augustus lässt sich zum Zeichen der Trauer nach der Niederlage des Varus die Haare wachsen); *Frontinus*, Strategemata 4, 5, 6 (ebenso Varro nach der Schlacht bei Cannae); s. *Müllenhoff*, Dt. Altertumskde. 4, 414; vgl. auch *Sonntag*, Totenbestattung 153.

6) *Radde*, Die Chewsuren u. ihr Land (1878) 91.

7) Vgl. *Weiser* Altgerman. Jünglingsweihen 33 ff; *Beth*, Art. »Initiation», Hdwb, d. dt. Abergl. 4, 688; *Meuli*, Bettelumzüge im Totenkultus, Schweiz. Arch. f. Vkde. 28, 25: »Wachsenlassen der Haare ist

der Teilnehmer zu neuem Leben, d.h. er wird in eine neue Lebensgemeinschaft aufgenommen. Die gleiche Vorstellung gilt auch für gewisse Formen des mittelalterlichen Bussverfahrens gegen Totschläger, die nach altem Volksrecht dem Ermordeten verfallen, also tot waren,[1]) in späterer Ablösung dieser blutigen und unchristlichen Sitte aber zu einer dreissig- bzw. vierzigtägigen Busse mit ungeschorenen Haaren, also zur nur noch symbolischen Form des Totenzustandes verurteilt wurden.[2])

Das Wachsenlassen der Haare während der Trauerzeit entspringt demnach der Vorstellung, in dieser Zeit am Zustand des Toten zu partizipieren, ein symbolischer Akt der Totenpflege, der vielleicht nur eine jener Ablösungsformen uralter Totenfolge ist, die uns im Trauerbrauchtum (z.B. im konträren Brauch, die Haare bei einem Todesfall abzuschneiden) noch häufiger begegnen werden. Dass aber gerade das Wachsenlassen des Haares den Totenzustand symbolisiert, liegt vielleicht zum einen in dem alten und weitverbreiteten

ein Zeichen der Trauer immer und überall gewesen und wird es auch hier (in der Sitte der jungen Chatten, sich die Haare wachsen zu lassen, bis sie einen Feind erschlagen haben) sein. Ich denke mir diese Kämpfer als die Neueingeweihten, die Scheintod und neue Geburt durchmachen und nun die Sühnebräuche, die Blutrache vollziehen». Vgl. dagegen *Clemen*, Altersklassen bei den Germanen, Arch. f. Rel. Wiss. 35, 61, der diese Ansicht ohne Gegenargument ablehnt. Wenig überzeugend ist die Vermutung *Schmidts*, Arch. f. Rel. Wiss. 25, 68, dass die Sitte auf keinem anderen Grunde als dem Bestreben, Gleichgültigkeit gegenüber dem äusseren Aussehen an den Tag zu legen, beruhe.

1) So ganz offensichtlich nach langobardischem Recht, wenn der Mörder über dem Grabe des Ermordeten aufgehängt wurde, vgl. *Beyerle*, Gesetze d. Langobarden (1947), Gesetzbuch Rotharis 370, S. 151; *Grimm*, Dt. Rechtsaltertümer 2, 263 f.

2) Vgl. z.B. *Regino v. Prüm*, Libri duo de synodalibus causis II, Kap. 6 (Ed. *Wasserschleben*, 1840, S. 216). *Friedberg*, Aus deutschen Bussbüchern (1868) 37; *Wasserschleben*, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche (1851) 136; *Bächtold-Stäubli*, Art. »Haar», Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1261 führen dieses Bussverfahren zwar auf die oppositionelle Tendenz der Kirche gegen die heidnische Sitte der langen Haartracht besonders bei Priestern und Königen zurück, aber m. E. steht diese Totschlagsbusse ganz eindeutig in der alten Vorstellung vom verwilderten Zustand der Totenexistenz. Vgl. ähnlich auch im Loblied auf den Heiligen Geist, Ed. *Diener*, Dt. Gedichte des XI. u. XII. Jh. (1849) 348.

Gedanken, dass auch dem Verstorbenen die Haare weiterwachsen,[1]) zum andern möglicherweise in der Vorstellung, dass bei den Toten alles umgekehrt wie bei den Lebenden ist.[2]) Durch die dem gewöhnlichen Tun entgegengesetzte Handlung partizipiert man also an dieser Welt. »Während man sich im täglichen Leben kämmt und wäscht, darf man dies in der Trauer, d.i. in der Zeit, während der man mit dem Toten besonders eng verbunden ist, nicht tun.»[3])

Wesentlicher ist für uns die Feststellung, dass dieser Brauch aufs engste mit der ganzen Trauerzeit, d.h. in unserem Falle mit dem Dreissigsten verbunden zu sein scheint, dass also diese befristete Teilnahme am Totendasein auf Vorstellungen über die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Verstorbenen und den Lebenden diese Zeit über beruhen muss.

1) S. dazu oben S. 19. Auch die analoge Trauersitte der Frauen, die Haare zu lösen, findet seine Äquivalenz in dem Brauch, den toten Frauen die Haare zu lösen (z.B. *Meyer*, Bad. Volksleben 505), bedeutet also wiederum eine Angleichung der Trauernden an die Verstorbenen.

2) *Weinkopf*, Art. »Umkehrung», Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1321 ff. Diese Umkehrung des normalen Wesens tritt merkwürdigerweise, aufs engste verbunden mit unserem Dreissigsten, vor allem im religiösen Bereich des Trauerbrauchtums auf: Im Gegensatz zum üblichen Kirchgang gehen in manchen Gegenden die Angehörigen des Verstorbenen bis zum Ende des Trauermonats nicht in die Kirche, *Brand*, Observations on popular Antiquities of Great-Britain 2, 310 (Wales); *Hessler*, Landes- u. Volkskde. 2, 74 (Fränk. Niederhessen), 154 (Oberhessen). In anderen Landschaften kontrastieren sie durch Ausschluss von religiösen Gemeinschaftsübungen, zum Beispiel vom Singen beim Gottesdienst, *Reichhardt*, Geburt, Hochzeit u. Tod 162; *Höhn*, Tod 355, oder durch eine dem normalen Verfahren entgegengesetzte Gebärde, wie die Männer der Lausitz, Sachsens, Hessens und einiger Orte Württembergs, die einen Monat lang beim Gottesdienst das Haupt bedeckt halten, *Schneeweis*, Lausitzer Wenden 99; Mitteil. d. königl. Samml. f. dt. Volkskde. 3 (1909), 102, Anm. 5; *Wuttke*, Sächs. Volkskde. 368 f; *Hessler*, Hess. Landes- u. Volkskde. 2, 74, während die serbischen Männer umgekehrt vierzig Tage ohne Kopfbedeckung gehen, *Schneeweis*, Serbokroaten 126. In thüringischen Dörfern, z.B. in Titschendorf bei Schleiz, bleiben die Angehörigen des Verstorbenen vier Sonntage nach dem Begräbnis bei der Textverlesung des Gottesdienstes sitzen, während sich die anderen erheben. Auch dürfen sie, wiederum im Gegensatz zu den Anderen, kein Gesangbuch während dieser Zeit mit zur Kirche nehmen. Wer dagegen verstösst, kommt in arges Gerede, *Wähler*, Thüring. Volkskde. 397.

3) *Fehrle*, Germania des Tacitus 101.

Diese Assoziation besteht dagegen nicht in dem gleichen Masse bei der oben erwähnten konträren Sitte, zum Zeichen der Trauer die Haare abzuschneiden oder auszuraufen[1].) Zwar wird sie im Rahmen der dreissigtägigen Trauer zuweilen erwähnt,[2]) ohne dass indes damit immer die Dauer oder die stetige Wiederholung der Handlung zum Ausdruck gebracht würde. Das Schneiden ist nur ein einmaliger Akt und auch das Raufen kann, ernstlich vorgenommen, nur von sehr kurzer Dauer sein. Das Letztere ist, psychologisch gesehen, eine spontane Geste des Schmerzes, so wie das Fahren in den Haarschopf die unwillkürliche manuelle Reaktion auf einen seelischen Schock darstellt.[3]) Eine Reihe urtümlicher Zeugnisse weist aber darauf hin, dass diese psychomechanische Handlung vor allem in der modifizierten Form des Scherens zu einem ausgesprochenen Totenopfer werden konnte, so wenn bei den alten Türken die abgelösten Zöpfe zusammen mit anderen Gaben in das Grab gelegt,[4]) in Ägypten die abgeschnittenen Haare mit dem Toten bestattet wurden.[5]) In Griechenland und Rom wurde diese Gabe häufig auf den Scheiterhaufen oder das Grab, in Rom zuweilen auf die

1) Zur alten und neuen Verbreitung dieser Sitte vgl. etwa *Blümner*, Römische Privataltertümer 497; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 179 ff; *Frazer*, Journ. of the Anthropol. Inst. of Gr. Brit. 15, 99; *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied 5, 15 f f. usw.

2) Nach jüdischem Brauch soll eine Frau dreissig Tage mit geschorenem Haar den Tod ihrer Eltern beweinen (Deut. 21, 11 ff; zur Deutung als Trauerritus s. *Lewy*, Kl. Beitr. z. Volkskde. u. Religionswissensch., Arch. f. Rel. Wiss. 25, 203 f.). In einer ostslawischen Belehrung aus dem 14. Jh. wird das viele Tage währende Weinen und Harraufen verboten (*Mansikka*, Rel. d. Ostslawen 207, zur Dauer, s. oben S. 69 f.). Die Skythen fuhren bei einem Todesfall vierzig Tage mit abgeschorenen Haaren die Leiche bei den Freunden und Verwandten herum und liessen sich von diesen bewirten (*Herodot* IV, 71 ff.).

3) *Sittl*, Gebärden d. Griechen u. Römer 22.

4) *Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker 291.

5) *Erman*, Ausführl. Verzeichnis d. ägyptischen Altertümer zu Berlin (2. Aufl.) 33, 41. Eine Schale mit den so geweihten Locken fand sich z.B. im Grabe des Menes bei Negade und an vielen anderen Orten, s. *Negelein*, Weltgesch. d. Aberglaubens 2 (1935), 39.

Bahre, nach Homer auf den Toten selbst geworfen.[1]) Den gleichen Sitten begegnen wir noch heute in Italien, Griechenland, auf Malta, bei den Serben, Albanesen, Turko-Tataren, Arabern und bei den Primitiven.[2])

Die Interpretatoren sind sich im wesentlichen über den generellen Sinn dieses Brauches als Totenopfer einig. Diskrepant sind dagegen die Deutungen über das Wesen des Sakrifiziums. Die einen halten es für eine besonders wertvolle Gabe, die entweder zur Versöhnung des Totengeistes[3]) oder zur magischen Vereinigung zwischen den Lebenden und dem Toten[4]) oder aber zur Stärkung des Verstorbenen diene, da im Haar nach alter und weit verbreiteter Auffassung die Kraft des Menschen enthalten sei.[5]) Andere sehen in dieser Trauersitte entweder ein Entstellungsmittel der Hinterbliebenen, um den Totengeist zu täuschen[6]) oder eine kathartische Übergangsmassnahme, um sich der Totenaffixa bzw. des Todestabus zu entledigen.[7]) Die Mehrzahl betrachtet das Opfer jedoch als einen Ersatz für die urtümliche Toten-

1) Vgl. *Blümner*, Röm. Privataltertümer 500; *Eitrem*, Opferritus 344; *Nilsson*, Gesch d. griech. Religion 1 (1941), 166 f.

2) Material bei *Andree*, Ethnographische Parallelen 1 (1878), 150 ff; *Wilken*, Über das Haaropfer, Revue coloniale internationale 3 (1886), 225 ff; 4 (1887), 345 ff; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 179 ff; *Sommer*, Das Haar in Religion u. Aberglaube der Griechen (Diss. Münster 1912) 64 ff; *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied 15; *Frazer*, Folklore in the Old Testament 3, 270 ff; Ders., The Fear of the Dead 3 (1936), 55 ff; *Harva*, Altaische Völker 291; *Bussutil*, Holiday Customs in Malta (1894) 128; *Eitrem*, Opferritus 344 ff; *Boeckel*, Psychologie d. Volksdichtung 97 ff; *Bächtold-Stäubli*, Art. »Haar», Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1276 ff.

3) *Samter*, Geburt 182; *Leicher*, Totenklage in d. dt. Epik 7.

4) *Rob. Smith*, Religion d. Semiten 248 f.

5) *Frazer*, Folklore in the Old Testament 3, 302 ff; *Jahnow*, Leichenlied 15; *Elhorst*, Die israelitischen Trauerriten, Zs. f. alttestamentl. Wissensch. 27 (1914), 120. Zum Kraftglauben s. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1258 ff.

6) *Frazer*, On certain Burial Customs, Journ. of the Anthropol. Inst. of Gr. Brit. 15 (1886), 99; *Grüneisen*, Ahnenkultus 101; *Reiner*, Totenklage bei den Griechen.

7) *Eitrem*, Opferritus 350; *Frazer*, Golden Bough, Bd. 2: Taboo and the Perils of the Soul 283 ff.

folge.[1]) Das scheint z.B. die bei den Griechen bezeugte Frühform des Brauches zu bestätigen, nach der nur die allernächsten Angehörigen zu diesem Opfer verpflichtet waren.[2]) Noch heute werden ja bei einigen Primitiven die Witwen, die beim Begräbnis ihres Gatten nicht getötet werden, gezwungen, sich wenigstens die Haare abzuschneiden.[3]) Besonders deutlich ist ein bis in die letzte Zeit geübter, syrischer Brauch, wonach ein Bluträcher dem Mörder als Ablösung für das dem Ermordeten verfallene Leben mit dem Rasiermesser über den Hals fährt und dann nur das Haar abschneidet.[4]) Brunner glaubt daher ganz generell die ältesten Strafformen an »Haut und Haar» aus dem Ritual der Todesstrafe herleiten zu dürfen.[5])

Die Mitgabe des Haares als pro toto in seiner Eigenschaft als Sitz der Lebenskraft scheint somit ablösendes Opfer für die ursprüngliche Totenfolge der nächsten Angehörigen, also ebenso wie das Wachsenlassen der Haare ein Überbleibsel einstiger Teilnahme am Totendasein gewesen zu sein. Darauf weist schliesslich auch die ungemein häufige Verbindung mit der Selbstverwundung, die sogar bis zur Kombination beider Trauerbräuche gehen kann, wenn z.B. in Arabien der Trauernde das abgeschnittene Haar in ein mit seinem Blute getränktes Tuch hüllt[6]) oder wenn die Ostjaken das ausgeraufte und mit ihrem Blut getränkte Haar auf die Leiche werfen.[7]) Die Sitte, sich zum Zeichen der Trauer einen Finger abzuhacken, wird noch heute von vielen primitiven

1) *Sommer* 72 f; *Wilken* 4, 367 f; *Tylor*, Anfänge d. Kultur 1, 413 f; 2, 403; *Wieseler*, Über Haaropfer, Philologus 9 (1854), 711 ff; *Rohde*, Psyche 1, 17; *Wundt*, Völkerpsychologie 4, 102; *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 57 f.

2) *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 167; *Sommer* 68; *Wilken* 4, 380.

3) *Spencer*, Prinzipien d. Soziologie 1 (1875), 204.

4) *Curtiss*, Die ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (1903) 247 ff.

5) *Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte 1 (1928), 786.

6) *Smith*, Religion d. Semiten 248.

7) *Harva*, Altaische Völker 291.

Völkern Nord- und Südamerikas, Afrikas, Asiens und Polynesiens geübt.[1]) Noch verbreiteter ist der Brauch, den Körper mit Messerstichen zu verwunden, sich blutig zu schlagen, das Gesicht oder die Brust mit den Fingernägeln zu zerkratzen usw.[2]) Diese Trauerbezeugungen wurden schon von Solon für die Griechen, vom Zwölftafelgesetz für die Römer, vom Leviticus und Deuteronomium für die Juden verboten.[3]) Trotzdem hat der Brauch, auch bei den Indogermanen, bis in die jüngste Zeit fort bestanden.[4]) Sein ausgesprochener Opfercharakter ergibt sich vor allem da, wo man das austretende Blut auf den Leichnam fliessen lässt.[5]) Die geläufigen Deutungen als Rest eines obligaten Blutopfers zur Besänftigung der Totenpsyche[6]) oder als eindringliche Bezeugung der Trauer, die auf den Verstorbenen einen zufriedenstellenden, seinen Verlust hervorhebenden Eindruck machen soll,[7]) erfassen nicht die urtümliche, sozialrechtliche Funktion dieses Sakrifiziums. Ich stimme vielmehr Schreuer, Ploss und Bartels zu, die auch in diesen Verwundungsriten die brauchtümliche Ablösung alter Totenfolge sehen.[8]) Das kommt im eminenten Masse in alten Berichten über die Witwenfolge heraus, so wenn etwa bei den Slawen nach der Erzählung des Ibn Dostah (um 912 n.Chr) von den Frauen des Verstorbenen sich diejenige, die er besonders geliebt hat, an seiner Leiche aufhängt und dann mit ihm verbrennen

1) *Frazer*, Old Testament 3, 198 ff; bes. 227 ff; *Andree*, Ethnographische Parallelen 1, 148 ff; *Ploss-Bartels*, Das Weib in der Völkerkunde 2, 674 ff; *Ebert*, Reallex. d.Vorgeschichte 13, 389.

2) Ausgezeichnetes Material darüber bei *Frazer* a. a. O. 270 ff; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 177; *Andree* a. a. O. 147 f; *Reiner*, Rituelle Totenklage bei den Griechen 44 f; *Sittl*, Gebärden d. Griechen u. Römer 23 ff; 66 ff; Encycl. of Rel. and Eth. 4, 431. *Scheftelowitz*, Die altpersische Religion u. das Judentum (1920) 167.

3) *Plutarch*, Solon 21; *Cicero*, De leg. 2, 59; Lev. 19, 28; Deut. 14, 1.

4) Vgl. das Material bei *Jahnow*, Leichenlied 4 f.

5) Beispiele bei *Samter* 177 und *Frazer* 296 ff.

6) *Samter* 179; *Frazer* 300 ff; *Leicher* 17; *Pfister* in Blätter z. bayr. Vkde. 11 (1927), 32; *Cumont*, After Life in Roman Paganism 51; *Reiner* 45; *Jahnow* 13.

7) *Frazer*, Fear of the Dead 3, 58; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1130.

8) *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 30 f; *Ploss-Bartels*, Das Weib 2, 688.

lässt, während die anderen, als Ablösung dieses Freitodes, sich nur Gesicht und Hände mit Messern zerschneiden.[1]

Voraussetzung für die Deutung der Klagegebärden als Symbole der Selbstopferung ist die urtümliche Realität der Totenfolge. Dass diese tatsächlich und nicht nur als fiktive Zwangsvorstellung bestand, lässt sich aus den verschiedenen Traditionsresten erweisen. Am drastischsten und häufigsten ist der Freitod der Witwe bezeugt.[2] Aber auch für die Totenfolge der Blutsbrüder, der Gefolgschaft, gelegentlich auch anderer Angehöriger, haben Schreuer und Dieck eine Reihe eindringlicher und überzeugender Belege beigebracht.[3] Der Grund ist in fast allen Fällen, dass man das Schicksal des Toten teilen und an seinem Dasein partizipieren will. Dennoch wird man, trotz der zahlreichen Beweise für die urtümliche Vitalität der Sitte, Sommer, Brunner, Beth u.a.[4] zustimmen müssen, dass diese Gepflogenheit nirgends und niemals gemeingültige Sitte, geschweige denn hartes und unumgängliches Gesetz gewesen sei.[5] Bei strenger Einhaltung wäre vermutlich das Menschengeschlecht schon längst ausgestorben.[6] Realisiert worden ist sie wahrscheinlich immer nur von wenigen vor allem dazu praedestinierten Schichten: Vornehmen, Priestern, besonders glaubensgebundenen Kreisen, oder bei ausnahmsweise zwingenden Gelegenheiten, z.B. bei Niederlagen im Kriege, oder schliesslich bei ungewöhnlich starkem Zugehörigkeitsgefühl zum Toten, z.B. in der Ehe, der Blutsbrüderschaft, der Gefolgschaft »auf Leben und Tod». Die

1) *Schrader*, Totenhochzeit (1904) 17 f.

2) S. dazu eingehender unten S. 148 ff.

3) *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 49 ff. (Blutsbrüder); 61 ff. (Gefolge); 77 ff. (andere Familienangehörige); *Dieck*, Selbsttötung bei den Germanen, Arch. f. Rel. Wiss. 36 (1939), 391 ff., bes. 396 (Freitod der Gefolgschaft), vgl. dazu auch *Sommer*, Das Haar 72.

4) *Sommer*, Haar 72; *Brunner*, Dt. Rechtsgesch. 1, 76; *Beth*, Art. »Witwe», Hdwb. d. dt. Abergl. 9, 669.

5) Selbst für die als typisch geltende indische Witwenverbrennung wird von dem Araber Massudi (um 940 n. Chr.) die Freiwilligkeit des Todes besonders betont, s. *Schrader*, Totenhochzeit 19.

6) Die gleiche vital-ökonomische Schlussfolgerung bei *Grüneisen*, Ahnenkultus 146.

Menge begnügte sich mit der symbolischen Ablösung, wobei nicht vergessen werden darf, dass Symbol und symbolische Handlung in alten Zeiten weit mehr als nur profanierter Ersatz, dass sie identisch mit dem bezogenen Primärobjekt oder -akt waren: mit dem Haar gab man tatsächlich sein Leben hin, weil es Träger der Lebenskraft war,[1] mit dem Blut, das auf den Toten floss, opferte man sich de facto, weil es das Lebensprinzip verkörperte. Und ebenso war das Opfer des pars pro toto nicht nur Symbol und Zeugnis des guten Willens, sondern vollgültige und ernst zu nehmende Vertretung der Totalspende.[2]

1) Wenn *Eitrem*, Opferritus 349 f. diese Ersatzvorstellung als »zu wohlfeiles Aushilfsmittel» betrachtet und behauptet, »selbst die primitivsten Menschen haben doch genau gewusst, dass Haar und Leben zwei verschiedene Dinge sind und dass es z.B. etwas ganz anderes ist, dem toten Patroklus kriegsgefangene Trojaner zu schlachten, und ihm ihr eigenes Haar mitzugeben», so übersieht er zum einen, dass es sich in seinem Beispiel wirklich um zwei verschiedene Dinge handelt: um die Opferung von Kriegsgefangenen als Diener des Getöteten und um die Ablösung der eigenen Totenfolge. Zum andern verkennt er aber vollkommen die urtümliche Auffassung von der vollgültigen sakralen Funktion des pars pro toto wie überhaupt der symbolischen Ablösung. Nicht nur dass, speziell in unserem Falle, die Einbusse des Haares ungemein häufig auch den Schwund der Kraft bedeutet (Simson, Sif usw., vgl. dazu Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1258 f.), wird ihm in sehr primitiven Vorstellungen auch noch der Verlust des Lebens assoziiert; verliert z.B. die serbische Vila auch nur ein Haar vom Haupte, muss sie ihr Leben lassen, *Krauss*, Volksglaube u. religiöser Brauch d.Südslawen 71. Im Bereich des Volksglaubens und der Völkerreligionen gelten eben andere Denkgesetze als die unserer Ratio. Diese Erkenntnis sollte die Maxime jedes vergleichenden Religionswissenschaftlers sein.

2) *Lehman*, Erscheinungs- und Ideenwelt der Religionen, bei *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Religionsgesch. 1, 60 f. negiert dagegen die urtümliche Allgemeingeltung und -notwendigkeit eines solchen Totenopfers und ist der Meinung, dass solche Riten »nur den Vornehmen der Gesellschaft, Häuptlingen, Priestern zu gut kommen, deren höhere Natur und Kraft sich auch dadurch erweist, dass sie den Tod überwinden (während gewöhnliche Leute, unter diesen auch die Frauen, mit dem Tod verschwinden oder als Gespenst umherriren) und in ein Totenreich eingehen, wo sie das irdische Glück in sorgenloser Ruhe und freudvoller Fortsetzung ihrer Lieblingstätigkeit, Jagd, Krieg usw. geniessen». In der Tat wird von einzelnen Völkern ein Leben nach dem Tode nur bestimmten Kategorien von Verstorbenen zugesprochen. Die nichtchristlichen Bewohner der Tongainseln z.B. glauben, dass nur die Vornehmen, die Gnanji in Zentralaustralien, dass nur die Männer weiterleben. Gleiche oder ähnliche Anschauungen, besonders hinsichtlich

Wie weit triebhafte, zwangsmässig im Menschen angelegte Selbsterhaltung als immanentes Imponderabilium zur Gestaltung dieser uns merkwürdig anmutenden Kompensationsgebräuche beigetragen hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird wohl neben der realen Totenfolge schon zufrühst die symbolisierte Form derselben in Gestalt der Trauergesten und -bräuche als vollgültige Form kultischer Methexis am Totendasein gegolten haben, wobei wir zum mindest mit derselben Gläubigkeit rechnen müssen, mit der etwa bei den frühen Indogermanen wie heute noch bei den Primitiven die Initianden als die Toten angesehen werde. Und ebenso wie in diesem letztgenannten Brauchtumsbereich hat auch die am Totendasein partizipierende Trauergemeinschaft die Riten der Wiedergeburt (Reinigung, Ablegung der Toteningredienzien, Neueinkleidung, gemeinsames Mahl usw.) durchzumachen, was nicht nur die Analogie der Sitten sondern auch den tiefen Ernst beider Vorstellungskreise dokumentiert.

Noch stärker als bei den bisher behandelten Bräuchen tritt der Gedanke einer Beteiligung am Totendasein bei der Sitte der Trauerkleidung heraus, bei der im wesentlichen zwei Grundformen zu unterscheiden sind. In der einen wird eine Trauertracht von bestimmter Farbe und Gestaltung vorge-

der Unsterblichkeit nur der Männer, finden sich übrigens auch bei griechischen Philosophen und christlichen Theologen, s. *Clemen*, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit (1920) 5 f. Selbst einige der monotheistischen Kulturreligionen, z.B. das Judentum und der Islam kennen die Frau im Jenseits entweder überhaupt nicht oder nur in ihrer Stellung als Ehegattin (nach dem Kuran ist das Paradies der Frau »unter den Fussohlen ihres Gatten», vgl. *Ploss-Bartels*, Das Weib 2, 784). Bezeichnend hierzu ist der von Hieronymus vertretene, von Augustin bekämpfte Glaube, dass bei der allgemeinen Auferstehung der Toten alle Frauen zu Männer vervollkommnet würden (nach *Kummer*, Art. »Frau», Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 1756). Aber gegen die generalisierende Ansicht Lehmans spricht schon die Tatsache der Totenfolge selbst, die ja in der urtümlichen Idee begründet ist, dass die Mitsterbenden am Jenseitsleben teilnehmen, eine Vorstellung, die wohl nicht nur auf das Wohlergehen des Herren sondern auch auf das der mit ihm in den Tod Folgenden orientiert ist. Dieses Jenseits mit all seinen Freuden stand eben allen Menschen zu, wenn auch dort, wie ja auch hier, gewisse Abstufungen des sozialen Daseins vorausgesetzt sein mögen.

schrieben, die z.T. das gesamte Kleid, z.T. nur gewandhafte Trauersymbole betrifft. In der anderen wird eine ursprünglich kultische Trauernacktheit durch eine teilweise Bekleidung des Körpers, oder, in späterer Umstilisierung, durch symbolisches Entblössen einzelner Körperteile abgelöst. Die Bräuche der zweiten Form sind innerhalb des Dreissigstgebietes orientalisch, die der ersteren indogermanisch.

Die schwarze oder weisse, seltener blaue oder rote Trauerkleidung bzw. -färbung ist für einen grossen Teil der Indogermanen schon zeitig bezeugt,[1]) und es besteht wohl kein

[1]) Allgemein s. *Schrader-Nehring*, Reallex. d. idg. Altertumskde. 2, 563. Schwarzes Trauergewand der Griechen bei *Homer* Ilias XXIV, 93 (bei der Trauer der Thetis um Achill); *Euripides*, Alk. 551; *Xenophon*, Hellen. 1, 7, 8; *Plutarch*, Perlik. 38; *Artemidoros*, Oneirocrit. II, 3; vgl. *Schömann*, Griech. Altertümer 2, 507; *Herzog-Hauser*, Art. »Trauerkleidung», *Pauly-Wissowa* II, 6, 2228 f. Blaue Trauertracht ebenfalls früh im Homerischen Demeterhymnus V, 42. Schwarzes Trauergewand der Römer bei *Cicero*, In Vatinium testem orator 30; *Cassius Dio* 69, 11; *Herodian*, Ab excessu divi Marci IV, 2, 3; der Germanen s. *Hoops*, Reallex. d. german. Altertumskde. 3, 59; *Girke*, Die Tracht der Germanen in vor- u. frühgeschichtlicher Zeit 2 (1922), 119; der Perser im Vendidad 12, 3, s. *Sepp*, Völkerbrauch bei Geburt, Hochzeit u. Tod 152; blau und schwarz im Shahnahme 1587, vgl. *Spiegel*, Eranische Altertümer 3, 705; *Feydeau*, Histoire des usages funébres et des sépultures des peuples anciens 2 (Paris 1856), 32; der Illyrer bei *Hieronymus*, Epistula 118,4 (*Migne*, Patrol. lat. 22, 963); s. oben S. 71; ferner *Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 11 f. Weisse Trauertracht in Indien, Zs. d. Ver. f. Vkde. 14, 204; Griechenland, *Plutarch*, Quaest. eom. 26 (in Argos), s. dazu *Becker-Göll*, Gallus 3 (1882), 512 f; bei den Ostslawen s. *Mansikka*, Rel. d. Ostslawen; *Zelenin*, Russ. Vkde. 321, 330. Juden, *Feydeau*, Histoire des usages funébres 2, 85. In Rom war den Frauen weisse Trauertracht vorgeschrieben, *Plutarch*, Aetia Romana 26, II; *Herodian* a. a. O; ebenso bei den Griechen nach dem Gesetz von Gambreion in Mysien, während den Männern die Wahl zwischen einem dunklen und einem weissen Gewand gelassen wurde, vgl. *Dittenberger*, Syll. inscript. gr. 2, Nr. 879. Zu diesen Farben im modernen Volksbrauch vgl. auch Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1138; *Berkusky*, Zs. d. Ver. f. Vkde. 23 (1913), 152 ff. *Naumann*, Primitive Gemeinschaftskultur 47 ff. leitet das Nebeneinander von schwarz und weiss aus der gleichen »praeanimistischen» Vorstellungsphase (Leichenblässe und -schwarzfärbung) her; s. die gleiche Anschauung für weiss bei *Wilke*, Rel. d. Indogermanen 54. Aus diesem Grunde werden in den nordischen Sagas die Wiedergänger auch »blamadr» (= Mohr) genannt, *Naumann* a. a. O; *Dehmer*, Primitives Erzählungsgut in den Islendinga-Sögur 40. Auch die griechischen Heroen werden zuweilen als schwarzhäutig geschildert, s. *Pausanias* VI, 6, 11; vgl. *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 169.

Zweifel, dass man sie als eine ihnen früh und gemeinbekannte Sitte der Trauerbezeugung aufzufassen hat. Darauf weisen auch die eindeutigen z.T. vorchristlichen Beziehungen zwischen der Tragdauer dieser Kleidung und der Dreissigst- bzw. Vierzigstfrist.[1]) Die Trachtmodifikationen der neueren Zeit in ihrer Bindung an unseren Termin mögen einige deutsche Beispiele erläutern.

Im Überlinger Stadtrecht aus dem 16. Jh. heisst es: »Wann ainem (rathsknecht) seine Eltern, hauszfrau . . . stürben, soll ime die dreissigst lang ain clagklaid zu tragen zugelassen sein».[2]) In Asselfingen bei Ulm musste der Ehegatte, wenn seine Frau gestorben war, vier Wochen lang zu jeder Arbeit einen langen schwarzen Rock tragen.[3]) In Neunkirchen (Oberamt Hall), Gnadenthal (Oberamt Öhringen), Gaisbach (ebda.) gehen die Sargträger und teilweise überhaupt, wer zum Leichtrunk eingeladen wurde, vier Wochen schwarz gekleidet mit dem Hut zur Kirche.[4]) Im Aargäuer Reuss- und Bünztal trug die männliche Verwandtschaft bis zum Dreissigstmahl den auf dem Lande üblichen Leidmantel,[5]) in Sargans und Luzern dagegen nur noch beim Begräbnis, am Siebenten und

1) Zur vierzigtägigen schwarzen Trauertracht der Perser und Illyrer s. die bibliographischen Angaben in der vorhergehenden Anmerkung. Auch in Athen und Argos hörte die Trauer und damit das Tragen schwarzer oder dunkler Tracht am Dreissigsten auf, vgl. *Herzog-Hauser*, »Trauer-Kleidung» *Pauly-Wissowa* 2, XII, 2228. Von Demosthenes z.B. berichtet *Aischines*, Κατὰ Κτησιφῶντος 77 (Ed. *Weidner* 157), er habe aus Freude über den Tod Philipps von Makedonien ein weisses Gewand angelegt, obwohl seine Tochter erst sieben Tage tot war, und obgleich er die νομιζόμενα noch nicht vollendet hatte. An diese dreissigtägigen Übungen des Totenkultes, an die νομιζόμενα oder νενομισμένα (trotz des gegenteiligen Zeugnisses des Isaios, der sie schon mit dem neunten Tage beendet wissen will, s. *Freistedt*, Altchristliche Totengedenktage 90, stimme ich *Bruck*, Totenteil 177 ff. zu, dass die νομιζόμενα erst mit dem Dreissigsten abschliessen; die zahlreichen, diesen mit einbeziehenden, Aufzählungen bei anderen Schriftstellern: Pollux, Athenaeus usw., beweisen das hinreichend) ist also nach Aischines auch die dunkle Trauertracht gebunden gewesen.

2) Dt. Rechtswörterb. 2, 1101.

3) *Höhn*, Sitte u. Brauch bei Tod u. Begräbnis 353 f.

4) Ebda. 355.

5) *Rochholz*, Deutscher Glaube u. Brauch 1, 302.

Dreissigsten.[1]) In Luzern legte der Eheman im 18. Jh. für seine gestorbene Frau ein Jahr und sechs Wochen das Leidkleid, den über den Mantel hinunterhängenden Taffet aber nur bis zum dreissigsten Gedächtnistage an.[2]) In Gmünd musste die Frau noch 6—8 Wochen lang Leichenmantel und Schleier im Hause tragen; auch der Mann war zu Hause schwarz gekleidet.[3]) In Oberhessen trugen die Mädchen, die mit Kränzen neben dem Sarge eines jungen, unverheiratet gestorbenen Menschen einhergehen, schwarze Trauerkleidung vier Wochen lang.[4]) In der Eifel tragen die Männer in der Trauer ein Jahr und sechs Wochen lang schwarze Aufschläge am Rock, schwarze Knöpfe und Knopflöcher, ebenso ein schwarzes Kamisol und einen Flor um den Hut.[5]) Auf dem Eichsfeld bedeckten die verheirateten Frauen bis zum dritten Grade der Verwandtschaft sechs Wochen lang den Kopf mit einem weissen, steif geplätteten Leinentuch, das die Stirn bis zu den Augen verhüllte und vom Hinterkopf etwa zwei Fuss lang herabhing. Es gab dem Kopf einen nonnenhaften Anblick.[6]) In südthüringischen Dörfern, z.B. in Neuhaus Schieritz bei Sonneberg, dürfen die nächsten weiblichen Verwandten die ersten vier Wochen nach einem Trauerfall nicht ohne schwarzes Kopftuch das Trauerhaus verlassen. Selbst bei der Erntearbeit im heissen Sommer ist kein weisses Kopftuch erlaubt.[7]) Auch im Voigtland mussten noch im vorigen Jahrhundert sämtliche zur Trauerfeier Geladenen und dabei Erschienenen, sowie ihre Angehörigen den Toten vier Wochen lang betrauern und schwarze Kleidung anlegen.[8]) In der Rhön wird dagegen während des Trauermonats nur noch bei feierlichen Anlässen schwarze Tracht getragen.[9]) In

1) Schweiz. Arch. f. Vkde. 6, 341; Schweiz. Vkde. 34 (1944), 79.

2) *Herold*, Der Dreissigste 384.

3) *Birlinger*, Aus Schwaben 2 (1874), 316.

4) *Hessler*, Hess. Landes- u. Volkskde. 2, 153.

5) *Schmitz*, Sitten u. Bräuche d. Eifler Volkes 66 f.

6) *Wüstefeld*, Eichsfeldische Heimat 130; *Wähler*, Thüring. Vkde. 392 f.

7) *Wähler* 293.

8) *Köhler*, Voigtland 255.

9) *Winterling*, Volkskunde d. Hohen Rhön 120.

Hohnhardt (Crailsheim) wurde von den Männern der Dreispitz früher sechs Wochen lang umgekehrt aufgesetzt, sei's der abgerundete, sei's der spitze Teil nach vorn gedreht; das schwarze Florband am Schaufelhut wurde ebenfalls sechs Wochen lang getragen.[1] Heute tragen in Obersöllbach und Grünbühl (Oberamt Öhringen) die nächsten männlichen Verwandten vier Wochen lang wenigstens den Zylinderhut in der Kirche.[2] In der Ortenau dauert die Trauer der Witwer sechs Wochen. Während dieser Zeit tragen sie ein schwarzes Florband um Hut und Ärmel.[3] In Asselfingen bei Ulm legten die Sargträger sechs,[4] in Thüringen nur vier Wochen lang das Trauerband am Arm an.[5]

Die schwarze oder weisse Trauerkleidung oder ihre Urform, das Schwarz- oder Weissfärben des Körpers oder des Gesichtes[6] wird von zahlreichen Forschern als Abwehrmassnahme gegen die Toten oder die Todesdämonen angesehen.[7] Da schwarz oder weiss die Farbe des Totenreiches und alles dessen, was mit ihm in Beziehung steht, seien,[8] gleiche

1) *Höhn*, Tod 353.
2) *Höhn* a. a. O.
3) *Hoffman*, Ortenau 21.
4) *Höhn*, 355.
5) *Schmidt*, Sitten u. Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen u. Begräbnissen 93.
6) In urtümlichen indogermanischen Zeiten wird der schwarzen Tracht eine Schwarzfärbung des Gesichtes oder des Körpers vorangegangen sein, vgl. die Beispiele unten. Homer kennt noch beide Sitten: Il. 18, 22 färbt Achill sich Antlitz und Gewand mit Asche schwarz (s. dazu oben S. 99 f.), Il. 24, 93 trägt Thetis aus Trauer um den Sohn ein schwarzes Gewand. Der erste Brauch ist auch bei den Primitiven bekannt, vgl. *Schurtz*, Urgesch. d. Kultur 388; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 116 f; *Frazer*, Folklore in the Old Testament 3, 278; 290, 297; *Ploss-Bartels*, Das Weib 2, 673 ff.
7) *Campbell*, Spirit Basis of Belief and Custom, The Indian Antiquary 24 (1895), 156 ff; *Frazer*, Burial Customs, Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 98; *Preuss*, Globus 87, 431 ff; *Scherke*, Primitive 177; *Wilken*, Über das Haaropfer, Verspr. Geschr. 3 (1912), 414, 452, 464; *Schurtz*, Urgesch. d. Kultur 387; *Sartori*, Sitte u. Brauch 1, 156; *Berkusky*, Zur Symbolik d. Farben, Zs. f. Vkde. 23, 152; *Naumann*, Prim. Gemeinschaftskultur 49; *Fehrle*, Dt. Feste u. Volksbräuche (2. Aufl. 1921), 100; *Mengis*, Art. »Schwarz», Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 1443 ff; *Graebner*, Das Weltbild d. Primitiven 1 (1924), 42.
8) Dazu Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 1431 ff; 9, 347 ff.

man sich also durch Anlegen von solcher Bemalung oder Kleidung den Toten an und mache sich für sie und ihre lebensfeindlichen Gelüste unkenntlich.

Das mag für manche Primitive gelten, aus deren Brauchtumsbereich die genannten Forscher zumeist ihr Material entnommen haben.[1] Bei den Indogermanen scheint mir dagegen die entgegengesetzte Tendenz vorzuliegen: wohl um sich mit den Toten zu identifizieren, aber nicht um sie zu täuschen oder abzuwehren, sondern um ihrer aus einer glauben- und rechtgebundenen Verpflichtung heraus teilhaftig zu werden, sich in ihnen zu verselbstigen. Das und nicht Zweckmässigkeit oder Kriegslist, wie eine utilitaristisch eingestellte Geschichtsschreibung meinte, ist der Grund gewesen, weshalb sich die Harii schwarz,[2] die Briten dunkelblau[3] und die Phoker weiss[4] bemalten, wenn sie in die Schlacht zogen. Sie erregten nicht nur den Eindruck eines »feralis exercitus», sondern sie wollten das Totenheer sein.[5] Noch in später Zeit ist diese alte Sitte bei mehr oder minder starkem Be-

1) Wenn z.B. die Schamanen der altaischen Völker die Seele ins Jenseits begleiten, schwärzen sie sich ihr Gesicht mit Russ, damit sie von den Bewohnern des Totenreiches nicht erkannt werden, *Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker 327; 337.
2) *Tacitus*, Germania Kap. 43. Zu schwarz als Kriegsfarbe bei den Indianern Nordamerikas s. Zs. d. Ver. f. Vkde. 23, 151 ff.
3) *Caesar*, De bello gallico 5, 14.
4) *Herodot* 8, 27; *Polyaen* 6, 18; *Pausanias* 10, 1, 3 ff. *Weniger*, Feralis exercitus, Arch, f. Rel. Wiss. 9, 223 ff. führt das weisse Heer der Phoker in dem Nachtkampf auf dem Parnassos weniger auf die von Herodot und seinem Abschreiber Polyaen hervorgehobene Kriegslist (alle nicht weiss Bemalten sollen niedergehauen werden; Pausanias kennt dieses Motiv übrigens nicht), sondern auf den am Parnassos haftenden Lokalmythos von der Tötung des Dionysos durch die gipsbeschmierten Titanen zurück. *Harrison*, Themis, A Study on the Social Origins of Greec Religion (Cambridge 1912) 16 ff. deutet die weissen Titanen dieses Mythos als Totengeister (vgl. auch *Wolfram*, Schwerttanz u. Männerbund, 1936, 244 f.). Die weiss bemalten Phoker hätten also, gleichgültig ob auf primäre Totenvorstellungen hin (diese Möglichkeit lässt Weniger 230 immerhin offen) oder auf dem Umwege über den Titanenmythos, in jedem Falle ein exercitus feralis, ein Totenheer darstellen wollen.
5) Der Name Harii ist etymologisch und auch wohl begrifflich verwandt mit Einherjar, den Kampftoten Walhalls, vgl. *Much*, Germania des Tacitus 385; *Höfler*, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, 166 ff.

wusstsein ihres urtümlichen Sinngehaltes lebendig, so in der »schwarzen Reiterei» des Grafen und Gegenkönigs Günter von Schwarzburg (gest. 1349), die noch lange in Frankreich als »reitre noir» in schrecklicher Erinnerung blieb,[1]) im »schwarzen Heer» des Matthias Corvinus (1474 erwähnt),[2]) in der »Sächsischen schwarzen Garde», die am 17. 2. 1500 bei Hemmingstedt von den Dithmarscher Bauern völlig aufgerieben wurde, in den »schwarzen» oder »verlorenen Haufen» der Landsknechte (besonders hervorgetreten z.B. in der Schlacht bei Pavia oder im Haufen des Florian Geyer)[3]), in den aufrührerischen mansfeldischen Bauernhaufen des Jahres 1525, die »Schwarzen» genannt, weil sie sich das Gesicht schwarz gefärbt hatten, in der bayrischen schwarzen Reiterbrigade des dreissigjährigen Krieges, die »Unüberwindliche» genannt, die mit ihrer schwarzen Kleidung und dem Totenkopf am Helm ebenso wie die schwarzen Totenkopfhusaren Friedrichs des Grossen, des Herzogs von Braunschweig oder wie die SS-Totenkopfverbände des Nationalsozialismus nicht als totgeweihte, sondern den Tod tragende oder die Toten vertretende, ursprünglich also diese selbst seiende Garde gelten wollten.[4]) Man denke vor allem an Lützows »schwarze, wilde verwegene Jagd» mit ihrer sicher nicht zufälligen Erinnerung an die wilde Jagd des germanischen Totenheeres. Man denke auch an die kimbrischen Frauen, die vor der Entscheidungsschlacht auf den raudischen Feldern bei Vercellae schwarze Gewänder anlegten, nicht um irgend welche Trauer auszudrücken, denn der für ihr Volk tödliche Ausgang der Schlacht war ihnen noch unbekannt. Aber sie wollten die Vertreter der Totenwelt sein. Die toten Ahnen sollten in ihnen hinter den Kämpfern stehen, den Tapferen helfend, für die Feigen den Tod in den eigenen Reihen tragend. Und so geschieht es: die Frauen erschlagen

1) Deutsche Soldatenkunde 1 (1937), 51.
2) Allgem. Dt. Biographie 34, 461 f.
3) Ebda. 8, 502 f.
4) Im gleichen Sinne *Naumann*, Primitive Gemeinschaftskultur 49.

die fliehenden Männer, erwürgen ihre Kinder und töten sich selber.[1]) Und dass wir es hier nicht mit germanischer Sondersitte zu tun haben, beweist schliesslich der äquivalente Brauch der britannischen Frauen: Als Paulinus Suetonius unter Nero sein Heer nach der Insel Mona herüberführt, bietet sich den römischen Soldaten ein unheimlicher Anblick, der sie im Vollsinne des Wortes lähmt und wehrlos macht: Britannische Weiber wie Furien, Fackeln in den Händen tragend, laufen im Totenkleid (veste ferali) und mit fliegenden Haaren (crinibus deiectis) zwischen die Schlachtreihen.[2]) Hier ist nicht von schwarzer, sondern direkt von Totenkleidung die Rede. Da schon Caesar von der dunkelblauen (= schwarzen) Kriegsbemalung der Briten spricht,[3]) wird man die gleiche Farbe bei der Totenkleidung ihrer Frauen annehmen dürfen. Auch diese wollen also die Toten darstellen, als deren Signa sie das dunkle Gewand und die fliegenden Haare[4]) tragen.

Gleichen Vorstellungen begegnen wir in den Jahreskulten. Auf sie gehen etwa die schwarzen Totengestalten der Fastnacht- oder Julumzüge oder die dunkle Vermummung der Charivaridarsteller[5]) oder etwa die weisse Bemalung der Titanen im Dionysosmythos und -kult[6]) zurück.

Demnach scheint schwarze, blaue oder weisse Färbung und Tracht im indogermanischen Trauerkult auf den urtümlichen Gedanken zurückzugehen, sich eine Zeit lang oder

1) *Plutarch*, Marius 27, 2 ff; vgl. auch *Gutenbrunner*, Germanische Frühzeit in den Berichten der Antike (1939) 124 ff., der das ungewöhnliche Verhalten während und nach der Schlacht aus den starken religiösen Kräften deutet, die die Kämpfer und die Frauen erfüllte. Als ethnologisches Kontrarium sei ein ostafrikanischer Brauch erwähnt, wonach sich die Frauen bei der Heimkehr ihrer siegreichen Männer mit weisser Farbe beschmieren, Zs. d. Ver. f. Vkde. 23, 158. An irgend welche genetischen Zusammenhänge ist natürlich nicht zu denken.
2) *Tacitus*, Annales XIV, 30.
3) S. oben S. 117.
4) S. dazu oben S. 103.
5) Vgl. zu diesem Problem *Höfler*, Kultische Geheimbünde 1, 45; *Meuli*, Bettelumzüge, Schweiz. Arch. f. Vkde. 28, 29; *Weiser*, Altgermanische Jünglingsweihen 34, 39 ff.
6) *Harrison*, Themis 16 ff. S. oben S. 117, Anm. 4.

zu bestimmten Terminen mit dem Verstorbenen zu identifizieren,[1]) an seinem Dasein durch äusserliche Kenntlichmachung, d.h. Anlegen der Totenfarbe teilzunehmen.

Dieser Brauch, etwas vom Wesen des Toten anzunehmen, sich mit ihm zeitweilig oder dauernd zu identifizieren oder an seinem Zustand zu partizipieren, ist, wie schon mehrfach angedeutet, nicht ungewöhnlich. Wir werden später sehen, dass man durch Anlegen der Totenmaske, durch Tragen der

[1]) Umgekehrt lässt man die Toten durch Anlegen von rot, der Blut- und damit Lebensfarbe kat exochen (s. *Mengis*, Art. »rot», Hdwb. Abergl. 7, 807; *Kunkel*, »Rot», die Farbe des Lebens, *Hess.* Bl. f. Vkde. 29, 33; Zs. f. Ethnol. 45, 1077) am Dasein der Lebenden partizipieren. Die Sitte ist bis in die Anfänge des Paläolithikums zurückzuverfolgen (vgl. *Schuchhardt*, Vorgesch. v. Dtschld. 16, 21, 31, 75: Beispiele aus Frankreich, Italien, Württemberg, Rheinpfalz, natürlich vorindogermanisch; weiteres Material aus Spanien, Italien, Mähren und Südrussland bei v. *Duhn*, Rot und tot, Arch f. Rel. Wiss. 10, lff; vgl. auch Praehist. Zs. 13/14 (1921/22) 5 f; Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 823 f.). Reste haben sich sogar bis in die neueste Zeit erhalten: Noch vor kurzer Zeit wurden bei uns im Vintschgau dem Toten die Backen rot angemalt (*Hörmann*, Tiroler Volksleben 425). In Ostpreussen suchte man die natürliche Röte der Backen durch Auflegen von in Branntwein getränkten Lappen zu erhalten. »Das erhält den toten Menschen so frisch, als wäre er lebendig; un so'ne roten Backen hat er zum Begräbnis, — das muss nur so sein!» (*Lemke*, Volkstüml. aus Ostpreussen 1, 57). Die gleiche Methode der Konservierung der Physiognomie noch bezeugt bei Bofinger, Sitte u. Brauchtum im Kreise Brackenheim (1938) 42; *Heckscher*, Heidmärker Volkskunde (1938) 104. Weitere Beispiele Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1053. Eine Abwandlung ist die besonders im Mittelmeergebiet verbreitete Sitte, das Innere des Grabes oder der Totenbehältnisse rot auszumalen (v. *Duhn*, Rot u. tot 2). In späterer Zeit wird, analog zur Ablösung der Schwarzmalung durch eine schwarze Trauertracht, die rote Totenbemalung durch ein rotes Totengewand ersetzt. Die Sitte ist vor allem bei den Römern, Griechen, Spartanern, Indern, Slawen usw. verbreitet (s. *Samter*, Philologus 67, 91 ff; Ders., Geburt, Hochzeit u. Tod 190 f; für die Slawen vgl. auch *Jagic*, Das slawische Adambuch, 1893, 38. Der Brauch liegt durchaus im Bereich des »Lebenden Leichnams» und kann nur als sehr urtümliche Art einer magischen Lebenserhaltung gedeutet werden (Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 824; *Wunderlich*, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus d. Griechen u. Römer, 1925) In ihm Abwehrmassnahmen gegen den Verstorbenen zu sehen, halte ich für völlig unangebracht. Erst als die Vorstellung vom Fortleben einer vom Körper unabhängigen Seele den alten Glauben von der Weiterexistenz des Leichnams verdrängt hatte, empfand man die beabsichtigte oder ungewollte Erhaltung der Lebensröte im Toten als gefährlich und so entstand der heute noch überall bekannte Volksglaube, dass die Leiche, die ein rotes Gesicht, rote Backen oder Lippen behält, bald jemand aus der Familie nachzieht, Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1930.

Kleider des Verstorbenen usw. zu diesem selbst wird. Der gleiche Gedanke kehrt z.B. in der Sitte wieder, den Enkeln den Namen der Grosseltern zu geben, denn im Namen ist mehr als nur Kennzeichnung, ist im urtümlichen Sinne das Wesen des Menschen enthalten.[1]) Ähnlich lässt man den letzten Atemzug des Sterbenden, d.h. doch seine Seele, von Verwandten, vor allem von Kindern und Enkeln, auffangen.[2]) Immer eignet sich der Mensch, real oder sinnbildlich, etwas Wesentliches vom Toten an, um sich mit ihm zu identifizieren, sich in ihm oder ihn in sich aufgehen zu lassen. Ähnlichem religiösen Grundgefühl begegnen wir letztlich auch in der christlichen Teilnahme und -habe an der Marter und am Tode des Gottessohnes (z.B. in der Karfreitagsprozession), die sich bekanntlich in einer Art psychopathischer Identifizierung bis zum körperlichen Empfinden und Erscheinen der Stigmata steigern kann.

Wir sahen, von eigentlicher Trauer, so wie sie heute durch das schwarze Kleid repräsentiert wird, ist ursprünglich ebenso wenig zu merken wie von primitiver Totenabwehr oder Buss- und Sühnestimmung. Die schwarze Kleidung oder Färbung ist den Indogermanen der Ausdruck eines Einsseins mit ihren verehrten Toten, einer kultischen Methexis, wie wir sie auch sonst sehr häufig in ihrem Totenbrauchtum beobachten können. Sie ist allerdings einer Geisteshaltung entsprungen, die in ihrem Verhältnis zum Toten alles andere als negativ eingestellt war. Wo jene primitiven Faktoren der Angst und Abwehr noch heute im Trauerzeremoniell Platz haben, handelt es sich entweder um Relikte urtümlichster Glaubenshaltung, oder um Apotropäismen gegen bestimmte Kategorien besonders gefürchteter Toter,[3]) in manchem vielleicht

[1]) *Eckhardt*, Irdische Unsterblichkeit (1934) pass.

[2]) *Sittl*, Gebärden 73; *Samter*, Neue Jahrb. 15, 73 ff; Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. 10, H. 19, 3; *Bornhausen*, Schöpfung 52.

[3]) D. h. solche, die schon zeitlebens asozial waren oder an denen ein Unrecht begangen worden ist und die nun bis zur Behebung dieser Schuld umgehen müssen und die Lebenden bedrängen, oder solche, die ihre Lebenszeit nicht voll ausgelebt haben: getötete Verbrecher, gefallene Krieger, Ermordete, Wöchnerinnen, Kinder usw.

auch um fremdkulturliche Einflussnahme. Im übrigen ist diese Tendenz oft genug erst von einer auf Dämonen- und Totenfurcht abgestimmten Wissenschaft hineingeheimnisst worden.

Grundsätzlich anders aufzufassen ist die zweite Form der Trauerkleidung, die sich aus einer urtümlichen Trauernacktheit entwickelt hat. Dass diese vor allem im orientalischen Totenkultbereich eine bedeutsame Rolle gespielt hat, haben schon Weinhold und Samter nachgewiesen.[1]) Bei den Juden war sie wahrscheinlich die urtümlichste Form der Trauerkundgebung, was Schwally und Elhorst[2]) aus Jesaia 32,11[3]) und Micha 1,8[4]) wahrscheinlich machen.[5]) Das beste und eindeutigste Zeugnis bietet wieder Deut. 21,11 ff., nach dem eine Frau den Tod ihrer Eltern dreissig Tage lang ohne Kleider und mit abgeschorenen Haaren beweinen soll.

Gebräuchlicher sind nach dem alten Testament die gemilderten Formen der Entblössung, zu denen der Trauersack und das Zerreissen des Gewandes gehören. Der erstere ist wahrscheinlich aus dem Lendentuch entstanden[6]) und stellt so gewissermassen die schwächste Modifikation der völligen

---

1) *Weinhold*, Zur Geschichte des heidnischen Ritus 3 ff; *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 109 ff; s. auch *Eckstein*, Art. »nackt» und »Nacktheit», Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 876 f.

2) *Schwally*, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 11; *Elhorst*, Die israelitischen Trauersitten, in Studien f. J. Wellhausen (1914) 120 ff; vgl. auch *Negelein*, Haupttypen des Aberglaubens (1935) 133.

3) *Jesaia* 32, 11: Erschreckt, ihr stolzen Frauen, zittert, ihr sicheren; denn es ist (in der Trauer) vorhanden Ausziehen, Entblössen und Gürten der Lenden.

4) *Micha* 1, 8: »Darüber (über die Verheerung Judas und Israels durch Jehova) muss ich klagen und heulen, ich muss beraubt und bloss dahergehen.

5) Ablehnend *Nowak*, Hebräische Archaeologie 1 (1894), 193; *Clemen*, Reste d. primitiven Religion im ältesten Christentum (1916) 134; vgl. *Bertholet*, Zur Volkskunde der Juden, Schweiz. Arch. f. Vkde. 17, 26 und *Grüneisen*, Der Ahnenkultus u.d. Urreligion Israels, nach denen schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch »nackt» auch nur den »ohne Übergewand» bezeichnen kann.

6) *Nowack*, Hebr. Archeaologie 1, 193; *Jahnow*, Hebr. Leichenlied 18.

Nacktheit dar.[1]) Dementsprechend heisst es in der ältesten Überlieferung Gen. 37,34: »Und Jakob zerriss seine Kleider und legte einen Sack um seine Lenden und trug Leid um seinen Sohn lange Zeit».[2]) Die Kombination beider Handlungen zwingt zu der Annahme, dass die erstere völlige Devestition gewesen sein muss,[3]) was von Clemen ohne Argumentation bestritten wird.[4]) Immerhin mag die strenge Handhabung der Frühzeit einer späteren Milderung gewichen sein, so dass man den Sack anlegen konnte, mochte man nun die Kleider ausgezogen haben oder nicht.[5]) Das wird vermutlich für die Anwendung in christlicher Zeit gelten, denn nach Flavius Josephus haben die Juden noch beim Tode des Herodes Agrippa den Trauersack angelegt.[6]) Die Sitte scheint auch den Assyrern bekannt gewesen zu sein. Jon 3,4 wird von den Einwohnern Ninives berichtet, dass sie, als ihnen der Untergang ihrer Stadt in vierzig Tagen prophezeit wurde, zum Zeichen der Busse und Trauer Säcke angelegt hätten. Die ungemein häufige Praeprojektion postmortaler Kultfristen auf die Zeit vor dem Tode etwa in Vorzeichen, Prophezeiungen, Verfluchungen, im Schadenzauber usw.,[7]) lässt in der Jonasstelle mit viel Wahrscheinlichkeit eine vierzigtägige Trauersitte für den assyrisch-babylonischen Kulturbereich ver-

---

1) So auch *Samter*, Geburt 111; *Negelein*, Haupttypen des Aberglaubens 134.

2) Weitere Zeugnisse *Amos* 8, 10; *Jerem*. 6, 26 usw.

3) *Jahnow*, Leichenlied 18.

4) *Clemen*, Reste d. prim. Religion 134. Unzutreffend auch die Ansicht *Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (3. Aufl. 1916) 627, dass der Sack selber das zerrissene oder geschlitzte Gewand sei.

5) *Grüneisen*, D. Totenkultus u. d. Urreligion Israels 80.

6) *Flav. Josephus*, Antiquitates 19, 349 f. Die jüdische Sitte wurde auch im Urchristentum beibehalten, vgl. *Dölger*, Der Exorismus im christl. Taufritual (1909) 108 f. Eine Übertragung liegt vor, wenn der Sack heute von den Juden als Teil der Totenkleidung betrachtet wird. Zur jüdischen Totenausstattung im Elsass gehört z.B. eine Art Schürze Diese deckt den unteren Teil des Bauches, wird zwischen den Beinen durchgezogen und in der Kreuzgegend mit Bändern befestigt.

7) S. dazu oben S. 60.

muten,[1]) worauf ja im übrigen auch das den Babyloniern geläufige jüdische Lehnwort sakku weist.[2])

Eine weitere Abschwächung der kultischen Trauerdevestition ist ferner der Brauch, die Kleider zu zerreissen.[3]) Gen. 37,29 zerreisst Ruben sein Gewand, als er Joseph nicht mehr in der Grube findet, in die ihn seine Brüder hineingeworfen haben. Gen. 37,34 tut Jakob ein Gleiches aus Trauer über den vermeintlichen Tod seines Sohnes; 2. Sam. 1,11 ebenso David über den Tod Sauls usw. Und selbst noch heute tragen die Juden in aller Welt vier Wochen lang ein zerrissenes oder gelöstes Gewand.[4]) In moderner Vereinfachung wird allerdings nur noch ein kurzer Riss in den

1) *Wenn Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 10 im Anschluss an Hieronymus' Kommentar zu dieser Jonasstelle (*Migne*, Patr. lat. 25, 1110) das vierzigtägige Tragen des Sackes auch als jüdischen Brauch interpretiert, so übersieht er, dass es sich hier um Sekundärbezugnahme auf assyrische Sitte handelt und zum andern, dass eine vierzigtägige Totenkultzeit bei den Juden nicht üblich war. Bei ihnen kann nur von einem dreissigtägigen Tragen dieser Trauergewandung die Rede sein.

2) *Schrader-Winckler-Zimmern*, Die Keilinschriften und das Alte Testament (1903) 603.

3) Zerreissen der Kleider als orientalische Trauerbezeugung s. *Frey*, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel 36; *Grüneisen*, Ahnenkultus 62 ff; auch *Jastrow*, Zs. f. alttestamentl. Wissensch. 22 (1902), 117; *Elhorst* a. a. O. und *Bertholet*, Schweiz. Arch. f. Vkde. 17, 26 sehen in der Sitte den Rest einer gänzlichen Entblössung. *Sartori*, Nd. Zs. f. Vkde. 10 (1932), 158 glaubt dagegen, in der Handlung des Zerreissens den Ausdruck einer Trennungssitte erkennen zu können, *Bertholeth*. a.a O. und *Smith*, Religion d. Semiten (1899) 260 denken auch an ein Totenopfer; *Jirku*, Die Dämonen u. ihre Abwehr im Alten Testament (1912) findet darin einen Lösungszauber, *Clemen*, Reste d. primitiven Religion 134 und *Grüneisen*, Ahnenkultus 101 einen apotropäischen Entstellungsritus, *Jungbauer*, Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 1500 einen aus spontaner Leidenschaft ausgelösten Zerstörungsakt. Aber alle übersehen, dass die Sitte in früher Zeit mit dem Anlegen des Trauersackes kombiniert war und daher aus dem ersten Schmerzgefühl geborener, spontaner Entkleidungsakt war. Auch *Schwally*, Leben nach dem Tode 12 bringt beide Handlungen mit einander in Verbindung und meint, dass das Zerreissen des Kleides ursprünglich die Vorbereitung zum Anlegen des Trauersackes gewesen sei. Dass der Brauch des Lendenschurzes oder Sackes zum Ritus werden konnte, ist aus der parallelen Entwicklung anderer Trauergebräuche (Asche aufs Haupt streuen, Haare ausraufen usw.) bekannt.

4) *Oesterley and Box*, The Religion and Worship of the Synagogue (Lond. 1907) 307; *Höhn*, Tod 354.

oberen Saum des Kleides oder ein Einschnitt in den Saum des Rockkragens gemacht.[1])

Häufig ist die Enthüllung auf bestimmte Körperteile beschränkt. Die persischen Juden legen bei der Trauer das Obergewand ab und entblössen den Oberkörper.[2]) Nach talmudischer Vorschrift sollen zum Zeichen der Trauer Arme und eine Schulter entblösst werden.[3]) Nach dem Traktat Ebel rabbhati 1,5 wird diese Sitte sowie das Zerreissen der Kleider verboten,[4]) ein Zeugnis für ihre eifrige Übung im Volkstum.

Im übrigen sind diese Trauerbezeugungen über den Rahmen der jüdischen Volkskultur hinaus seit ältester Zeit im gesamten Orient bekannt und verbreitet. Abbildungen völliger Trauernacktheit finden sich auf ägyptischen Grabbildern, z.B. auf einer Reliefstele im Grabe des Königs Sahurê (2555—2545 v. Chr.),[5]) auf einer Darstellung der Trauer Echnatons und seiner Gemahlin um ihre Tochter[6]) usw. Dem erwähnten jüdisch-babylonisch-assyrischen Brauch des Trauersackes entsprechen Darstellungen auf altägyptischen Wandgemälden oder Sargreliefs, auf denen die Trauernden einen sehr knappen Lendenschurz über den blossen Körper tragen.[7]) Auf

1) *Grundt*, Die Trauerbräuche der Hebräer (Diss. Lpz. 1868) 59; Zs. f. alttestamentll. Wiss. 22 (1902), 117; vgl. auch *Jastrow*, Tearing of Carments as a Symbol of Mourning with Special Reference on the Ancient Hebrews, Journ. of the Americ. Orient Soc. 21, 23 ff. Nach mdl. Mitteil. von Prof. Anderson, Kiel, auch bei den Juden Weissrusslands üblich.

2) *Jastrow* a. a. O.

3) *Büchler*, Das Entblössen der Schulter und des Arms als Zeichen der Trauer, Zs. f. alttestamentl. Wiss. 21 (1901), 81 ff.

4) *Klotz*, Der talmudische Traktat Ebel rabbhati oder Semachot (Diss. Königsberg 1890) 17.

5) *Zschietzschmann*, Darstellung der Prothesis, Beil. XVI. Er hält sie S. 32 für eine Darstellung einer ionischen Prothesis, aber Stil, Alter u. Sitte sprechen wohl für ägyptischen Ursprung. Andere Abbildungen bei *Schäfer*, Von ägyptischer Kunst (1919) T. 35, 1; *Seemann*, Kunstgeschichte I, 1 (1913), T. 20, 7.

6) *Erman-Ranke*, Ägypten u. ägyptisches Leben 365.

7) Z.B. auf dem Sarge des Anchpechrod (9. Jh. v. Chr.), Amtl. Ber. d. Berliner Museen (1911 f.) 199 f. Abb. 91, 92; *Schäfer*, Ägypt. Kunst S. 22, Abb. 1; vgl. ferner die Abb. Nr. 19 bei *Schrader*, Reallex. d. idg.

anderen entblössen die Frauen ihre Brüste bzw. tragen Trauergewänder, die die Brüste frei lassen und deren besonderer Schnitt den rituellen Charakter dieser Sitte betont.[1]) Nach Diodorus begannen die Ägypter nach dem Tode eines ihrer Könige eine 72tägige Trauer. Sie zerrissen die Kleider, schlossen die Heiligtümer, stellten das Opfern ein und feierten keine Feste.[2]) Die Sitte des Kleiderzerreissens war auch in Babylonien bekannt.[3]) Sie wird noch heute in Palästina und Ägypten geübt.[4]) Bei den Arabern entblössen die Frauen in der Trauer Gesicht und Brust und gehen halbnackt umher.[5]) Bei nichtindogermanischen, nordindischen Stämmen ist es noch heute Brauch, dass am Ende des Jahres, in dem ein Mann gestorben ist, die Frau und die Verwandten nackt mit einem blossen Schwert in der Hand einen ganzen Tag und eine Nacht tanzen.[6])

Bei den Indogermanen haben diese östlichen Trauersitten nur in sehr geringem Masse Anklang gefunden. Am ehesten sind es natürlich die alten Kulturvölker des Mittelmeers, vor allem seiner östlichen Hälfte, bei denen gelegentliche Übernahme stattfindet. Die bekanntesten und meist zitierten Beispiele sind die geometrischen Trauerdarstellungen auf einigen der ältesten Dipylonvasen.[1]) Hier scheinen die Frauen die der Leiche folgen, nackt einherzugehen.[2]) Diese Vasenmalerei hat reiche Betrachtung und Deutung erfahren. Eine Reihe von Forschern lehnt sie als Beweis für einen tatsächlichen Sepulchralritus ab. Schwerlich wären die griechischen Frauen selbst der ältesten Kulturstufe in der Trauer nackt gegangen.[3]) Andere betonen dagegen, es läge garkein Grund vor, daran zu zweifeln, dass im 7. Jh. v. Chr. und früher ein urtümlicher Ritus der Trauernackheit bestanden hätte, der dann in den Dipylonzeit abgekommen wäre.[4]) Mir scheint jedoch, dass diese durchaus nicht eindeutigen und klaren Zeugnisse[5]) keineswegs genügen, die tatsächliche Ausübung des Brauches für das griechische, geschweige denn für das gemeinindogermanische Volkstum zu beweisen.[6]) So lange keine weiteren bei den anderen indogermanischen Völkern gefunden werden, wird man dieses frühgriechische Zeugnis, wenn es wirklich eine Trauernacktheit darstellt, auf Kulturentlehnung zurückführen müssen.[7])

Altertumskde. 1, 129. Der ziegenhärene, hemdähnliche Sack als einzige Trauerbekleidung war auch den alten Arabern bekannt (*Nöldeke*, Beiträge zur Kenntnis der alten Araber, 1864, 181) und wird noch heute in Syrien, Palästina und in der Sahara getragen (*Wetzstein*, Zs. f. Ethnol. 5, 1873, 295 f; Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., N. F. V, 1, 1904, 90, 118, 132; *Certeux et Carnoy*, L'Algérie traditionelle 1, 1884, 267).

1) Vgl. *Naville*, Das ägyptische Totenbuch der 18.—20. Dynastie 1 (1886), T. 5 u. 6; *Erman-Ranke*, Ägypten T. 25, 2; *Schäfer*, Ägypt. Kunst. T. 35, 1; *Wiedemann*, Das alte Ägypten (1920), 114, Abb. 14.

2) *Diodorus*, I, 1, 91 f. Abbildung solcher zerrissener Trauerkleidung auf dem erwähnten Sarkophag des Anchpechrod, vgl. auch *Seeman*, Kunstgesch. I, 1 (1913), T. 22, 1.

3) *Jeremias*, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern 11.

4) *Dalman*, Palästinensischer Diwan (1901) 324; *Schmidt u. Kahle*, Volkserzählungen aus Palästina (1918) 251; *Lane*, Sitten u. Gebräuche d. heutigen Ägypter 3 (1852), 148.

5) *Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums (1887) 195; *Musil*, Arabia Petraea 3 (1908), 428.

6) *Crooke*, Introduction to the Popular Religion of Northern India (1894) 111.

1) S. dazu *Zschitzschmann*, Die Darstellungen der Prothesis, Mitteil. d. dt. archaeol. Inst. 52 (1928), 17 ff.

2) Dazu auch *Samter*, Geburt, Hochzeit u. Tod 109 f.

3) *Helbig*, Das homerische Epos (1887) 37; *Mau*, Art. »Bestattung», *Pauly-Wissowa*, Realencycl. 3, 336.

4) *Dümmler*, Philologus 53 (1894), 212; *Müller*, Nacktheit u. Entblössung in der altorientalischen u. griechischen Kunst (Diss. Lpz. 1906) 110; *Samter*, in Festschr. f. Hirschfeld (1903) 253 ff; Ders., Geburt 110.

5) Die nackten Frauenfiguren, die sich zuweilen in griechischen, häufiger in ägäischen und ägyptischen Gräbern finden, lassen sich wesensmässig kaum mit der kultischen Trauernacktheit in Zusammenhang bringen, wie das *Müller* Nacktheit 24 ff., 61 ff., 77 f. usw. tut, sondern werden ihren unbekleideten Zustand wohl ihrer Eigenart als Totenkonkubinen zu verdanken haben.

6) Bei dem geometrischen Stil der Darstellung ist es im übrigen schon sehr fraglich, ob die trauernden Frauen wirklich nackt sind. *Pfuhl*, Malerei u. Zeichnung d. Griechen 1, 65 und *Zschitzschmann* a. a. O. bestreiten es.

7) Die spätrömische Überlieferung, dass beim Tode Caesars die Schauspieler beim funus die Gewänder, die sie von dem Gepränge früherer Triumphzüge her besassen und zur gegenwärtigen Feier angelegt hatten, abgeworfen und zerrissen in die Flammen geschleudert hätten, beruht wohl auf anderen Motiven. Wahrscheinlich sind sie als Totenopfer gemeint. Ebenso werfen ja nach dem gleichen Bericht (*Sueton*, Caesar 83) die Veteranen ihre Waffen und die Frauen ihren Schmuck in das Feuer.

Es bleibt dabei, die rituale Trauernacktheit scheint dem indogermanischen Totenkult fremd zu sein und damit auch ihre abgeschwächten und entarten Formen, obwohl von diesen nun tatsächlich einige stärkere Aufnahme und Verbreitung erfahren haben. So wird uns das Zerreissen des Kleides für die Griechen, Römer, Perser, Kaukasier und Russen bezeugt.[1]) Wie weit jedoch im einzelnen Falle wirkliches Brauchtum oder, vor allem natürlich in christlicher Zeit, literarische Einflussnahme und Übertragung alttestamentlicher Sitte vorliegt, wie das sicher bei der ungemein häufigen Verwendung der Gebärde in der altfranzösischen und -deutschen Dichtung der Fall ist,[2]) lässt sich kaum entscheiden. Ob weiterhin das Schlagen der Brust[3]) immer mit dem Zerreissen des Gewandes oder dem Entblössen des Oberkörpers verbunden war, ist fraglich.[4]) Homer erwähnt nur das Schlagen der Brüste und dies ausdrücklich als Trauergeste vorderasiatischer Sklavinnen,[5]) und auf dem bekannten Haterierrelief[6]) haben sich die trauernden Frauen bei der Ausübung dieses Brauches ganz offensichtlich nicht entblösst. Ob schliesslich das Barfussgehen in der Trauer[7]) als Ersatz für die kultische Nacktheit anzusprechen ist,[1]) oder ob nicht einfach Kontaktmagie mit der mütterlichen Erde als der natürlichen Kraftquelle und dem Urbereich allen Seins (also auch der Toten und der Werdenden) vorliegt, wie bei dem schon oben erwähnten Liegen auf der Erde im Trauerzustand, scheint mir ebenfalls noch sehr der Klärung zu bedürfen.

1) *Sittl*, Gebärden d. Griechen u. Römer 19, 22 ff; 25 f; *Blümner*, Röm. Privataltertümer 497; *Reiner*, Die rituelle Totenklage bei den Griechen 44; *Clemen*, Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion 150; *Feydeau*, Histoire des usages funébres 2, 32; *Mahler*, Russ. Totenklagen 30, 38, 42 (noch von Peter dem Grossen verboten); *Steinmetz*, Ethnolog. Studien zur ersten Entstehung der Strafe 1 (1894), 184 (Pschaws im Kaukasus).

2) So *Springer*, Das altprovenzalische Klagelied (Diss. Berl. 1894); *Zimmermann*, Die Totenklage in den altfranzösischen Chansons de geste (Diss. Berl. 1899); *Neumann*, Die Totenklage in der deutschen Epik (1927). Über den Einfluss der klerikalen Dichtung auf die Totenklage s. *Naumann*, Dt. Vierteljahrsschr. f. Lit. Wiss. 2 (1924), 779; *Fernis*, Die Klage um den toten Herrn, German.-roman. Monatsschr. 25 (1937), 163.

3) S. dazu *Reiner* 44.

4) Aber immerhin doch ziemlich häufig, vgl. *Sittl* 19 f; 22, 26, 67 ff.

5) *Homer*, Ilias XVII, 28 ff; weitere Zeugnisse im Gesetz Solons, *Plutarch*, Solon 21; ferner Ders., Demetrios 53; *Apuleius*, Metam. VIII, 7 ff. (hier mit dem Zerreissen des Gewandes verbunden). Schlagen der nackten Brust noch heute bei den Griechen, s. *Boeckel*, Psych. d. Volksdicht. 115.

6) S. oben S. 103.

7) *Samter*, Geburt 110; *Heckenbach*, De nuditate sacra (1911) 31 f.

Alter, Dichte und Qualität der Überlieferung erbringen auf jeden Fall den Beweis, dass der Ursprung der Devestition als Ausdruck des Schmerzes und der Trauer im Volkstum des östlichen Mittelmeeres und des Orients zu suchen ist. Verbindung mit dem dreissigsten oder vierzigsten Tage ist in vielen Fällen noch ausdrücklich betont und lässt auf einen vermutlich ursächlichen Zusammenhang schliessen. Der Sinn dieses Trauerbrauchtums[2]) wird einmal in dem Bestreben der Hinterbliebenen liegen, durch Vermeidung der gewöhnlichen Kleidung ein dem Trauerzustand angemessenes, den Normalzustand variierendes Aussehen zu gewinnen. Dieses Anderserscheinenwollen ist im Trauerbrauch vor allem der Primitiven vorzüglich zu beobachten. Stämme, die gewöhnlich keine Kleider tragen, legen solche in der Trauer an während umgekehrt andere, die sonst Bekleidung kennen, diese während der Trauerzeit ablegen.[3])

Der Zweck dieser Abweichung von der normalen Erscheinung wird kein anderer sein, als entweder ein Nichterkennen oder ein Befremden, vielleicht sogar Furcht, Abscheu und Entsetzen hervorzurufen. Mit anderen Worten, die rituale Trauernackheit scheint im wesentlichen auf den uralten Ge-

1) *Weinhold*, Zur Gesch, d. heidn. Ritus 5; *Samter*, Geburt 110; *Eckstein*, Art. »barfuss», Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 912.

2) Deutungen der Trauernacktheit als Prophylaktikum gegen den Unterschlupf suchenden Totengeist oder gegen Ansteckungsstoffe, die man sich von der Leiche ausgehend dachte (*Bertholet*, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 2 ff) oder als ursprüngliches Kleideropfer an den Toten (Ders., Volkskunde der alten Juden, Schweiz. Arch. f. Vkde. 17, 26; *Smith*, Religion d. Semiten 260) seien hier nur am Rande erwähnt.

3) *Frazer*, Burial Customs 98 ff; *Wilken*, Revue coloniale internationale 3, 237 ff.

danken der Toten- oder Todesabwehr zurückzugehen. In der Tat ist ja das Entblössen der Körpers, vor allem in Verbindung mit obszönen Gesten, ein wirksames Abwehrmittel gegen die dämonischen Mächte.[1]) Sie kehrt zuweilen auch in der Totenmagie wieder: In Island soll man, wenn man ein Gespenst erwartet, alle Kleider ablegen, weil kein Gespenst es wagt, einen ganz nackten Menschen anzugreifen.[2])

Eine gleichfalls ansprechende Deutung, die aber im Grunde ebenfalls auf Apotropäismus hinausläuft, hat Frey aufgestellt.[3]) Er sieht in der Trauernacktheit, im Zerreissen des Gewandes, in der Anlegung des Sackes usw. den Ausdruck einer tiefen Selbsterniedrigung und Demütigung. Ohne Zweifel drückt ja der Zustand der Nackheit die äusserste Armut und Hilflosigkeit aus. Nackt, entblösst, in zerrissenem Gewand, ruft der Mensch entweder unbedingtes Mitleid oder, in der Ebene des Dämonismus und der Totenfurcht, durch das reizlose, bedürftige Erscheinen die Ablenkung der räuberischen Toteninstinkte hervor. Es wird also auch die Interpretation der Trauernacktheit als Geste der eigenen Erniedrigung letzten Endes auf den Gedanken der Totentäuschung und -abwehr zurückzuführen sein.[4])

Den gleichen Sinn haben die oben angeführten Totenbräuche. Durch vollständiges oder teilweises Nacktgehen versuchte man, sich entweder für den die Hinterbliebenen bedrohenden Totengeist unkenntlich zu machen, oder man glaubte, ihn durch diesen ungewohnten Anblick erschrecken

1) *Weinhold*, Heidn. Ritus loff; Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 841 ff; *Heim*, Incantamenta magica, Jb. f. klass. Phil., Suppl. Bd. 18 (1892), 507.

2) *Liebrecht*, Zur Volkskunde 370.

3) *Frey*, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult 45.

4) *Samter*, Geburt 111 Anm. 5 glaubt zwar, dass diese Erklärung für das Ritual einer so alten Zeit viel zu hoch gegriffen sei, immerhin fallen diese Vorstellungen und ihre rituelle Ausgestaltung in die Perioden der ägyptischen, babylonischen und assyrischen Staatenbildung und -führung, in denen die gewaltigen Pyramiden und Tempel gebaut, die komplizierten Bilder-, Hieroglyphen- und Keilschriften erfunden und gebraucht wurden, in eine Zeit also, die von einer sehr hohen Kultur zeugt und der daher die oben bezeugen Gedanken sicher zuzutrauen waren.

und zur Umkehr bewegen zu können oder man wollte schliesslich durch einen armseligen Eindruck seine Raubgelüste irritieren, indem man so tat, als ob man »nichts am Leibe» hätte. Selbstverständlich ist sich der Jude, der heute zum Zeichen der Trauer die Naht seines Rocksaumes einschneidet, der ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewusst; vielleicht ist aber auch bei ihm als letztes Rudiment dieses alten Zaubers noch das Gefühl einer magischen Notwendigkeit vorhanden, die ihm über jenes Tremendum hinweghilft, das Tod und Leiche nun einmal in ausgesprochenem Masse bei Völkern mit Totenfurchtkultur hervorrufen.

Hier scheint sich einmal ziemlich deutlich, trotz der Bindung an einen gemeinsamen Kulttermin, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem indogermanischen und dem orientalischen Totenglauben herauszustellen: Dort ein symbolisches Teilnehmen am Dasein des Verstorbenen durch Anlegen der Totenfarbe in Kleidung oder Körperbemalung, hier Täuschung und Abwehr der lebensfeindlichen Totenmächte durch ein bewusstes Herausstellen der eigenen Armseligkeit; auf der einen Seite eine Kombination von Unreinheits- und Furchtgefühl, die eine Annäherung an den Verstorbenen auf das entschiedenste von sich weist; auf der anderen ein Zusammengehörigkeitsempfinden, das über das Grab hinaus beide Teile zur gegenseitigen Anteilnahme verpflichtet.

Die Frage, welche dieser beiden Formen des Totenglaubens die urtümlichere sei und ob die eine die andere in zeitlicher Entwicklung und Folge abgelöst, überwunden oder überwuchert habe, ist oft gestellt. Ich halte sie für müssig. Die Kulturstufe der Totenfurcht, wie sie uns in wesentlichen Momenten im orientalischen Totenglauben und -brauchtum entgegentritt, ist eine ebenso primäre und allgemein menschliche wie diejenige der Totenverehrung. Beide beruhen im Grunde auf den gleichen Vorstellungen und Anschauungen von der Tatsache der Totenexistenz, so wie sie sich im »Lebenden Leichnam», im Erinnerungs- und Traumbild, in der

durch den physiologischen Untergang bedingten Neugeburt in Leib und Seele offenbart. Aber die eine sieht nur das Unheimlichwerden der Leiche, das Quälende der Erinnerung, den Alpdruck der Traumerscheinung, das Schimärenhafte der Seele. Sie schwankt zwischen Skepsis und Glaube und ihre Vorstellungen von der Natur und den Lebensformen der Toten werden im wesentlichen von den Fiktionen eines terroristischen Totenelements bestimmt. Die andere dagegen stösst in einer idealistischeren Grundhaltung über diese negativen Beobachtungen und Erfahrungen hinaus in den Bereich einer versöhnlicheren Haltung vor. Sie hat die Erfahrung vom Untergang und der irrationalen Wiederkunft der Toten verbunden mit der Erkenntnis des urewigen Zusammenhanges zwischen Tod und Leben, Sterben und Geborenwerden, mit der Einsicht, dass wir alle als Glieder einer unendlichen Geschlechterkette zwangsweise mit den Vorangegangenen und den Kommenden in einer organischen Kontinuität stehen.

Sinnfälligen Ausdruck fanden diese Ideen bei den Indogermanen in den erwähnten Partizipationsbräuchen der Dreissigstzeit, bei den orientalischen Kulturvölkern in den Apotropäismen der Trauerentstellung, wobei nicht übersehen werden darf, dass in langen Zeiten der Akkomodation sich der Totenglaube gleichermassen im Abend- wie im Morgenland zum heutigen Konglomerat von Furcht- und Verehrungsformen entwickelt hat, dessen Verworrenheit nur noch schwer zu durchblicken ist.

Geht so die indogermanische Trauertracht aus einer ursprünglich aktiven Beteiligung der Hinterbliebenen am Dasein des Verstorbenen hervor, so ist eine Reihe anderer Trauerbräuche umgekehrt auf das Verlangen des Toten nach Beteiligung am Leben seiner früheren Umgebung und vor allem an seiner persönlichen Hinterlassenschaft zurückzuführen. Dieser Gedanke tritt sehr klar bei der verbreiteten Sitte hervor, dreissig oder vierzig Tage nach dem Tode zu fasten. Natürlich kann es sich bei dieser längeren Übung nur um die Ab-

stinenz von besonderen Speisen, meist Fleisch, Fett und Honig als der begehrtesten und daher dem Toten vorbehaltenen Nahrung handeln. Diese Modifikation wird auch für das von Benedictus Levita um 850 bezeugte dreissigtägige Trauerfasten der Westgermanen gelten,[1]) obgleich keine einschränkenden Angaben wie sonst gewöhnlich gemacht werden. Nach Diodor z.B. geniessen die Ägypter bis zur Bestattung des Toten, d.h. also normalerweise dreissig Tage lang, keinen Wein und nehmen keine feinen Speisen zu sich.[2]) Auf Chios enthalten sich noch heute die nächsten Angehörigen des Verstorbenen »zum Besten seiner Seele» volle vierzig Tage lang aller Fleischspeisen.[3]) Bei den Bulgaren ist es den Ver-

[1]) *Homeyer,* Dreissigste 99 f. Zur Fälschung der dem Mainzer Diakon Benedictus Levita zugeschriebenen Vervollständigung der Kapitulariensammlung des Ansegis s. *Schröder-Künszberg,* Lehrb. d. dt. Rechtsgesch. (1932) 287; *Boudriot,* Die altgerman. Religion in d. amtl. kirchl. Lit. des Abendlandes 23. Die Fälschungen hatten kirchenpolitische Tendenzen. Die Erwähnung des dreissigtägigen Trauerfastens, das nicht aus der Bibel entnommen sein kann, da ein solches dort nicht bezeugt ist, bleibt als religionshistorisch überaus interessantes Faktum unberührt davon bestehen. Die Angabe über diese kultische Abstinenz wird von mehreren Forschern (Homeyer a.a.O.) auf Bonifatius zurückgeführt. Andere, so *Pfannenschmid,* German. Erntefeste 166 f; *Fehrle,* Art. »Fasten», Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 1136 sehen darin alten, wenn auch im christlichen Sinne gegebencn Volksbrauch. Ein germanisches Kultfasten begegnet schon Havamal 138 ff.: Odin fastet neun Tage am Baum, vgl. dazu, *Höfler,* Kultische Geheimbünde d. Germanen 1, 232 ff. Zur germanischen Fastensitte vgl. auch *Schrader-Nehring,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 303; *Stumpfl,* Kultspiele d. Germanen 221 f. Es wird auch angenommen, dass die Germanen die alte Vorstellung, der Tote bleibe dreissig Tage in der Nähe seines Hauses und müsse durch Opfer, Fasten und andere Kulthandlungen begütigt werden, auf den Vegetationskult übertragen und den chthonischen Mächten in der Zeit vor der Ernte ein dreissigtägiges Fastenopfer dargebracht haben. Mit dem Beginn dieser Fastenzeit wurde der altchristliche Todestag der Jungfrau Maria, die auch als Schützerin der Feldfrüchte auftritt, in Zusammenhang gebracht, und so entstand die »Dreissigtage» oder »Frauendreissigste» oder »Frauendreissiger» genannte Festzeit, die vom Tage der Himmelfahrt Mariens (15. August) bis zu Maria Geburt (8. Sept.) und mit Einschluss der dazugehörigen Oktav bis zum 15. September dauert, vgl. *Höfler,* Der Frauendreissigste, Zs. f. österreich. Vkde. 18 (1912), 133 ff; *Geramb,* Deutsches Brauchtum in Österreich (1926) 71; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 746 f.

[2]) *Diodor. Sic.,* Bibl. hist. 1, 91.

[3]) Arch. f. Rel. Wiss. 25 (1927), 64.

wandten während dieser Zeit verboten, fette Speisen zu sich zu nehmen.[1]) Die russischen Gedächtnismahle am dritten, neunten und vierzigsten Tage sind meist fleischlos.[2]) Bei den kaukasischen Abchasen beginnt der Fleischgenuss erst wieder beim Gedächtnismahl am vierzigsten Tage.[3]) Gleiches berichtet Bleichsteiner von den Georgiern und Mingreliern.[4]) Bei der indischen Bevölkerung in Malabar ist dem Hauptleidtragenden während der vierzigtägigen Trauerzeit Fleisch und Wein untersagt.[5]) Bei den Hindus der niedrigeren Sûdra-Kasten darf die Witwe 31 Tage lang täglich nur einmal essen und muss zudem Fischspeisen meiden. Auch der Sohn hat täglich mit einer Mahlzeit von Atap-Reis vorlieb zu nehmen.[6]) Auch bei den Primitiven finden wir die gleichbefristete Sitte: Wer z.B. bei den Indianern des Washington-Territoriums eine Leiche angerührt hat, darf dreissig Tage lang weder Lachs noch Stör essen.[7]) Ebenso nehmen die Abipones in Paraguay, wenn ein Häuptling gestorben ist, einen Monat lang keinen Fisch zu sich.[8]) Die Mauhé am Tapajoz schliesslich geniessen in der Trauer einen Monat lang nur Guarana, Wasser und Ameisen.[9])

Weitaus häufiger finden sich natürlich aus den vitalen Interessen der Lebenden heraus Beschränkungen auf die bekannten Fristen und Termine der Dreissigstzeit, wobei es den Anschein hat, als ob in der älteren Zeit diese verkürzten Fasten durch einen strengeren Enthalt von Speise und Trank gekennzeichnet seien, während heute meist nur noch die erwähnten Einschränkungen gelten. So isst man in der

---

[1]) *Strauss,* Bulgar. Volksdichtungen 100.
[2]) *Mahler,* Die russische Totenklage 669.
[3]) Globus 66 (1894), 42.
[4]) *Mourier,* L'Etat religieux de la Mingrélie, Revue de l'histoire des Religions 16 (1887), 93 f; *Bleichsteiner,* Rossweihe 475.
[5]) Clobus, 68 (1896) 345.
[6]) *Bose,* Hindoos as they are 244, 254 ff.
[7]) *Sartori,* Speisung d. Toten 59.
[8]) *Charlevoix,* History of Paraguay 1, 405.
[9]) *Koch,* Zum Animismus d. südamerikan. Indianer 76.

Schweiz, in Kärnten und in Südfrankreich noch heute kein Fleisch und Fett, so lange die Leiche im Hause liegt.[1]) Ein dreitägiges Trauerfasten ist der Antike, dem hellenisierten Syrien, den Galliern, dem Frühchristentum, den Indern und Persern, dem deutschen Mittelalter, dem Judentum und selbstverständlich vielen Primitiven bekannt.[2]) Sieben Tage fasten die Israeliten nach der Bestattung Sauls und seiner Söhne,[3]) die gleiche Zeit über die Angelsachsen nach dem Bussbuch des Hl. Theodor v. Canterbury um den Tod eines frommen Laien.[4]) Dagegen enthalten sich die Tipperahs in Bengalen heute nach dem Tode eines Verwandten eine Woche lang nur noch der Fleischspeisen,[5]) während die Frauen der ägyptischen Beduinen in der achttägigen Trauerzeit keine Milch geniessen, angeblich weil deren Farbe nicht zu ihrem Schmerz passe.[6]) Ein neuntägiges Trauerfasten begegnet in der griechischen Mythologie: Niobe trauert neun Tage um ihre Kinder und nimmt erst am zehnten, als die Götter die Leichen bestatten, wieder Speise zu sich,[7]) und Demeter geniesst während ihrer neuntägigen Trauer um

---

[1]) Schweiz. Vkde. 8 (1918), 35 (Brienz); *Graber,* Volksleben in Kärnten (1934) 412; Revue des Trad. popul. 9 (1894), 117 (Mentone).
[2]) *Arbesmann,* Das Fasten bei den Griechen u. Römern (1929) 26 ff; *Hermann-Blümner,* Lehrb. d. griech. Antiquitäten 4, 371; vgl. *Lukian,* De luctu 24; *Plutarch,* Amatorius 25 (die Vermutung eines gallischen Brauchtums bei *Freistedt* 81); *Freistedt* 83; Nibelungenlied 1012, 1ff (ed. Lachman), vgl. *Hartung,* Die deutschen Altertümer des Nibelungenliedes u. der Kudrun (1894) 204; *Jahnow,* Hebr. Leichenlied 31. Das Material für die Primitiven ganz ausgezeichnet bei *Westermarck,* The Principles of Fasting, Folk-Lore 18 (1907), 397 ff. Zum dreitägigen Fasten bei Indern und Persern s. *Ward,* View of the History of the Hindoos. 2, 76 f; *Shayast- la-Shayast* 17, 2 (*West* in Sacred Books of the East,5, 382); Encycl. of Rel. and Eth. 4, 405.
[3]) 1 Sam. 31, 13; vgl. *Grüneisen,* Ahnenkultus 68 f; *Freiberger,* Das Fasten im alten Israel (Diss. Würzeburg 1927) 14 ff.
[4]) *Schmitz,* Die Bussbücher u.d. kanonischen Bussverfahren der Kirche 2, 570 f.
[5]) Zs. f. Ethnologie 6 (1874), 231.
[6]) *Burckhardt,* Notes on the Bedouins and Wahabys (Lond. 1831) 1, 280 ff; *Sartori,* Speisung d. Toten 60.
[7]) *Homer,* Ilias XXIV, 610.

Persephone weder Speise noch Trank.[1]) Ich stimme Freistedt und Arbesmann bei,[2]) die in diesen mythologischen Berichten Spiegelungen alter Volkssitte sehen. Ein elftägiges Trauerfasten kennen schliesslich die Inder. Während dieser Zeit dürfen sie kein Fleisch und keine gesalzenen und gewürzten Speisen essen. Die Witwe muss sich zudem mit einer einmaligen Mahlzeit täglich begnügen.[3])

Die geographische Weiträumigkeit und das ziemlich hohe Alter der Überlieferung scheinen das Trauerfasten als einen sehr wesentlichen Bestandteil des Dreissigstbrauchtums zu erweisen. Der Sinn dieser Sitte ist verschieden gedeutet worden. Ein gewisses spontanes Fasten entspringt sicher dem ersten Trauer- und Schmerzgefühl und der ihm assoziierten Unlust zur Nahrungsaufnahme.[4]) Dieses psychologisch bedingte Motiv wird aber, wie die anderen Trauerkundgebungen auch, zum Ritus, sobald es längere Zeit geübt wird und religiöse Begründung erfährt. Dagegen sieht Spencer in dem Trauerfasten eine ökonomische Massnahme, um das Defizit im Lebensmittelvorrat, das durch den übermässigen Aufwand bei den Totenspenden entstanden ist, auszugleichen.[5]) Aber diese Interpretation erschöpft nicht den Sachverhalt: die Kosten beanspruchenden Totenmähler und -dotationen finden sowohl bei der Bestattung wie auch vor allem als Abschluss der Trauer- und Fastenperiode statt. Und selbst wenn zuweilen bei Primitiven dem übermässigen Aufwand während der Totenfestzeit durch ein solches betontes ökonomisches Fasten gesteuert wird,[1]) ist dieses nicht zu vergleichen mit dem kultischen Fasten der Dreissigstzeit, das sofort mit dem Todfall einsetzt und eindeutig in seinem Wesen und seiner Zielsetzung auf den Verstorbenen und seine Recht und nicht auf die wirtschaftlichen Belange der Hinterbliebenen gerichtet ist.

[1]) *Homer,* Hymnus in Cererem 47 ff; vgl. *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 27 f.
[2]) *Freistedt* 121; *Arbesman,* Fasten 28.
[3]) Madras Government Museums Bulletin 4, 76; *Kaegi,* Neunzahl bei den Ostariern 54; *Hillebrandt,* Ritualliteratur 89; *Caland,* Altindische Toten- u. Bestattungsbräuche 81.
[4]) Vgl. *Schurtz,* Urgeschichte der Kultur 587; *Brinton,* Religions of Primitive Peoples 213; *Mallery,* Manners and Meals, American Anthropologist 1, 202; *Westermarck,* Principles of Fasting 409; *Samter,* Volkskunde im altsprachl. Unterricht 1 (1923), 117.
[5]) *Spencer,* Prinzipien d. Soziologie 1, 312.

Eine andere Auffassung vertritt Bernhard Schmidt,[2]) der meint, dass durch eine solche Massnahme ein ekstatischer Körperzustand hervorgerufen und so ein zeitweiliger Verkehr mit dem Geiste des Verstorbenen ermöglicht werden solle. Für den allgemeinen Charakter des Fastens hat diese Deutung ohne Zweifel manches für sich.[3]) Aber das Wesen des Trauerbrauches wird dadurch keineswegs erschöpft. Bei den Indogermanen findet der Verkehr mit den Toten auf mannigfache Weise statt, ohne dass Abstinenz von Speisen und Getränken dabei eine sonderliche Rolle spielt. Im Gegenteil werden die Beziehungen zu den Verstorbenen in noch weit stärkerem Masse durch das kultische Mahl gepflegt,[4]) ohne dass natürlich durch diese Feststellung die Bedeutung des Trauerfastens gemindert werden soll. Die gleichen Gründe dürften auch gegen die Ansicht Clemens sprechen, der das Fasten als magisches Mittel anspricht, um die Götter und Dämonen zu beeinflussen.[5])

Smith's geistreiche Deutung des Trauerfastens als prophylaktische Vorbereitung auf das gemeinsame kultische Mahl, um die Vermengung der sakralen mit der profanen Speise

[1]) Bei den Festlichkeiten z.B. nach dem Tode des Tuitonga auf Tonga, die einen Monat dauern, wird soviel gegessen, dass Schweine, Hühner, Kokosnüsse usw. auf acht Monate etwa tabuiert werden müssen, um sie nicht ganz auszurotten, *Waitz-Gerland,* Anthropologie der Naturvölker 6, 176.
[2]) Arch. f. Rel. Wiss. 25 (1927), 64.
[3]) So auch *Spencer,* Prinzipien d. Soziologie 1, 265 ff; 284 ff; *Lubbock,* The origin of civilization (1874) 276 ff.
[4]) S. dazu unten S. 185 ff.
[5]) *Clemen,* Reste d. primitiven Religion im ältesten Christentum 146.

zu verhüten,[1]) scheitert einmal an dem völligen Mangel irgend welcher Belege für eine solche Auffassung,[2]) zum andern an der Dauer der Askese, denn ein dreissig- oder auch nur ein neun- oder siebentägiges Fasten als sakrale Vorbereitung für das kultische Mahl scheint mir, selbst für die mystisch-praementale Denkart, reichlich lang. Andere Forscher erklären die Sitte als die Konsequenz der Erwägung, dass die im Sterbehause zubereiteten Speisen durch die Seelensubstanz des Toten affiziert sein könnten.[3]) Die Meinung geht wohl dahin, dass die Speisen entweder, wie alles was mit dem Toten in Verbindung gestanden hat, für immer oder wenigstens für eine geraume Zeit unrein geworden sind oder dass sie durch ihre Zugehörigkeit zum Toten selber etwas Tödliches gewonnen haben. Beide Vorstellungen begegnen in der Tat im alten und im neuen Volksglauben. Das israelitische Trauerbrot macht nach der Auffassung der alten Juden unrein,[4]) und noch in letzter Zeit glaubten manche Leute in Ostpreussen, bei der Leichenwache keinen Wein trinken zu dürfen, weil der Geist seine Finger hineingesteckt habe, um zu schmecken.[5]) Häufiger ist die Vorstellung, dass der Genuss von Speisen, die dem Toten gehören, die dauernde Vereinigung mit diesen bewirke, der Betreffende also sterbe.[6]) So verwirkt nach keltischem und germanischem

---

[1]) *Smith,* Lectures on the Religion of the Semites 1 (1894), 434; *Bertholet,* Die israelit. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode (1914) 20; *Elhorst,* Die israelit. Trauerriten, Zs. f. alttestament. Wiss. 27 (1914), 122.

[2]) *Jahnow,* Hebr. Leichenlied 37.

[3]) *Frazer,* Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 92 ff; *Oldenberg,* Religion d. Veda 270, 590; *Caland,* Die vorschristl. Totengebräuche bei den Balten 502 f; *Westermarck,* Principles of Fasting 403; *Arbesmann,* Fasten bei Griechen u. Römern 25, 28; *Bertholet,* Vkde. d. alten Juden 27 f; *Jahnow,* Hebr. Leichenlied 30 f; *Clemen,* Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion 151.

[4]) *Frey,* Tod. u. Seelenglaube 175; *Jahnow* 37.

[5]) Am Urquell 2, 80.

[6]) *Sartori,* Speisung d. Toten 59; Den Vergessenheitstrunk der Toten glaubt Johanna Mestorf, Mitt. d. Anthropol. Ver. in Schlesw.-Holst. 18 (1907), 23 ff. auch auf alten Runensteinen, Bronzen, Schnitzereien usw. nachweisen zu können.

Glauben, wer von den Leckerbissen der Elfen und Huldren geniesst, die Möglichkeit der Rückkehr zu den Menschen und ist für alle Ewigkeit an diese Totengeister gebunden,[1]) so verfällt, wer aus dem »Metbecher der Hel» trinkt, der Unterwelt,[2]) so büsst Persephone den Genuss des Granatapfels mit dem Verbot der Rückkehr auf die Oberwelt,[3]) und aus diesem Grunde schliesslich wird dem indischen Naciketah vor seiner Unterweltfahrt eingeschärft, nichts von dem dort Angebotenen zu essen.[4])

Aber auch diese Deutungen treffen nicht den Kern des Trauerfastens. Ich glaube vielmehr mit Sartori, Groenman, Bertholet, Fehrle u.a.,[5]) dass man dem Verstorbenen für eine Zeit den Gebrauch seiner wichtigsten und gewöhnlichsten Lebensgüter abtreten will. Ich möchte diese Ansicht sogar dahin präzisieren, dass dem Toten eine Zeit lang, eben dreissig oder vierzig Tage, das vollständige Verfügungsrecht über seine hinterlassene Habe, wie er es zeit seines Lebens ausgeübt hat, zusteht.[6])

So dürfen z.B. nach deutschem Erbrecht die um die Sterbezeit eingebrachten Güter nicht vor Beendigung der

---

[1]) *Grimm,* Irische Elfenmärchen (1826) XXV; vgl. auch CIII; Proceedings of the American Phil. Soc. Philadelphia 25 (1888), 263; *Güntert,* Kalypso 79 ff; 156; *Le Braz,* La Légende de la Mort chez les Bretons Armoricains 2 (1912), 113.

[2]) Balders draumar, Thule 2, 25.

[3]) *Sartori,* Speisung d. Toten 59, Anm. 1.

[4]) *Güntert,* Kalypso 155.

[5]) *Sartori,* Speisung 55 ff; *Groenman,* Het vasten by Israel 60; *Bertholet,* Lehrb. d. Religionsgesch. 1, 60; *Fehrle,* Art. »Fasten», Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 1236.

[6]) S. Kap. Erbrecht unten S. 313. Dieser Gedanke wird bei vielen Primitiven in urtümlicher Weise durch die Vernichtung oder Mitgabe der gesamten Habe des Toten realisiert, vgl. *Lévy-Bruhl,* Das Denken der Naturvölker 288 ff; s. auch unten S. 143. Wie weit bei uns in prae- und frühhistorischer Zeit dem Toten zum mindesten sein beweglicher Besitz, soweit er natürlich nicht Familien- oder Sippeneigentum war, mitgegeben wurde, ist schwer zu sagen. Qualitative und quantitative Unterschiede in der Ausstattung entscheiden selbstverständlich nicht: ein Topf, ein Schmuckstück und eine Waffe konnten wohl in frühen Zeiten den ganzen persönlichen Besitz darstellen und wie weit z.B. die animalische Habe durch Totenmahl und -opfer vernichtet, d.h. mitgegeben wurde, entzieht sich ebenfalls unserer Kenntnis.

Dreissigstfrist verzehrt sondern erst dann unter die Erben verteilt werden.[1]) Wie alles, werden eben auch die beim Tode vorhandenen Lebensmittel als Besitz des Toten angesehen. Bei den Huzulen in Ploska darf deshalb, was an Speisen zur Zeit des Sterbens bereitet worden war, von keinem Menschen genossen werden.[2]) Im Grossarltal (Salzburg) werden die Speisen und Getränke in rinnendes Wasser geworfen, da sie dem Toten gehören und ihm auf diese Weise nachgesandt werden.[3]) Noch deutlicher tritt der Besitzanspruch des Toten in einem französischen Brauch aus dem Dép. Loir-Cher hervor, wo beim Tode des Hausherren alles Essbare, das im Hause ist, in die Totenkammer geworfen werden muss.[4]) Das gleiche Tabu gilt beim Verkauf der Güter und Lebensmittel.[5]) Veräussert man z.B. in Altenburg (Sachsen) eine Kuh, oder, nach weiter verbreitetem Glauben, auch nur ihre Milch, stirbt das Tier, d.h. der Tote nimmt sein unrechtmässig verkauftes Eigentum wieder an sich.[6]) Will man dennoch die Nahrungsmittel für sich erhalten und gebrauchen, so muss man sie mit einem apotropäischen Mittel versehen, das den Toten abschreckt: Im Nordosten von Schottland z.B. steckt man ein Stück Eisen, etwa einen Nagel,[7]) in die Butter, den Käse, das Fleisch.[8])

Man sieht, nicht der Gedanke, dass die Lebensmittel durch den Eintritt des Todes oder durch das Verweilen der Seele unrein oder ungeniessbar geworden sind, tritt hier hervor sondern das Gefühl, das Eigentum des Toten gerade in solchen elementaren Augenblicken nicht anzutasten und

---

1) *Homeyer,* Dreissigste 256 ff; bes. 258; *Herold,* Dreissigste 391.
2) Clobus 69, 91.
3) Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien 56 (1926), 300.
4) Rev. d. Tradit. popul. 15 (1900), 382.
5) S. dazu unten Kap. Erbrecht S. 313 ff.
6) Mitteil d. Ver. f. sächs. Vkde. 2, 24; *Höhn,* Tod 325; Hess. Bl. f. Vkde. 10, 109; *Drechlser,* Sitte, Brauch u. Glaube in Schlesien 1, 301; *Köhler,* Voigtland 441; *John,* Erzgebirge 123.
7) Eisen als wirksames Apotropäikum s. Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 717 ff.
8) *Gregor,* Folklore of North-Scotland (1881) 206.

es eine Zeit lang unberührt zu seiner Verfügung zu lassen[1].) Deshalb stellen z.B. auch die Bulgaren die tabuierten Speisen, die sie in der Trauerzeit meiden, für den Toten besonders hin,[2]) und deshalb bringen bei einer ganzen Reihe von Völkern die Trauergäste ihre Speisen zu den Totenfesten selber mit. Das geschieht bei den Letten, in manchen Gegenden Serbiens, im nördlichen Chewsurien, in Deutschland usw.[3])

Wenn dagegen in Württemberg die Gäste beim Leichenmahl unauffällig von den Speisen etwas zu sich stecken, um es mit nach Hause zu nehmen,[4]) so wird man die Heimlichkeit dieser doch gemein bekannten und geübten Sitte nicht auf die Lebenden sondern auf den Toten zu beziehen haben. Denn noch in viel strengerem Masse ist es bei den Litauern Brauch, dass sogar die Hinterbliebenen, die etwas von den Lebensmittelvorräten des Hauses geniessen wollen, dies zum mindesten während der Zeit, in der die Leiche noch im Hause aufgebahrt ist, vor dieser verheimlichen müssen, indem sie in ein anderes Zimmer gehen und es dort, vom Toten ungesehen, verzehren.[5]) Ähnlich wird von den Juden im 18. Jh. berichtet, dass sie in dem Raum, in dem sich die Leiche befand, nicht essen durften oder sie mussten wenigstens etwas zwischen sich und den Toten stellen, vermutlich doch, damit dieser es nicht sehen sollte.[6]) Hierher gehört schliesslich

---

1) Der Tote leidet darunter, wenn man Fleisch isst, sagt man in Mentone (Rev. d. trad. pop. 9, 117), was doch wohl bedeutet, dass er den Verbrauch der ihm zustehenden Totenspeisen als Unrecht empfindet.
2) *Strauss,* Bulgar. Volksdicht. 100 f.
3) Arch. f. Rel. Wiss. 17, 502; *Schneeweis,* Serbokroaten 136; Globus 76, 211; *Radde,* Die Chewsuren u. ihr Land 95. In Westfalen, in der Lüneburger Heide und in Kärnten steuern die Nachbarn zum Totenmahl bei, vgl. *Hartmann,* Bilder aus Westfalen (1871) 103; *Heckscher,* Heidmärker Volkskde. (1938) 104; Carinthia 122 (1932), 73 (Unterkärnten); *Graber,* Volksleben in Kärnten 413.
4) *Höhn,* Tod 350. Der Sinn des Brauches wird wohl in einem gewissen Fetischismus zu suchen sein.
5) Arch. f. Rel. Wiss. 17, 438, 502.
6) *Bodenschatz,* Kirchliche Verfassung der heutigen Juden 4, 177; *Frazer,* Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 91, 93.

auch die alte und weit verbreitete Sitte, nur des Tags über, wo es also der Tote sieht, zu fasten, nachts aber zu essen:[1]) Achill fastet z.B. beim Tode des Patroklus bis zum Sonnenuntergang[2]) und David bei Sauls Tod und Abners Begräbnis bis zum Abend.[3]) Auch die Frauen der alten Tupinambas assen im Trauerfalle einen ganzen Monat lang ja nur des Nachts.[4])

Ein eigenartiges Verfahren kennen die kaukasischen Imeritiner.[5]) Bei ihnen bringen die Verwandten und Bekannten die Fastenspeisen und den Wein zu den Totenfeiern selber mit, aber die Familie muss später diese Gaben zurückerstatten. Diese Version deutet darauf hin, dass die mitgebrachten Verbrauchsgüter nur als Ersatz für die vorläufig noch nicht verfügbaren eigenen Lebensmittel gedacht sind und daher nach eingetretenem Verfügungsrecht über den hinterlassenen Besitz nach vierzig Tagen wieder abgegolten werden müssen. Darauf weist auch die ebendort bekannte Sitte, dass die Verwandten und die übrigen Dorfbewohner den Hinterbliebenen diese Zeit über mit Geld aushelfen. Hierfür werden sogar Spendenlisten angefertigt, in denen die einzelnen Summen verzeichnet sind.[6]) Das bedeutet wohl kaum, dass das im Hause befindliche Geld durch den Todesfall unrein geworden ist, sondern dass es noch als Eigentum des Toten gilt und daher vorläufig nicht angerührt werden darf.

Diese Unterstützungen dehnen sich bei vielen indogermanischen Völkern über die ganze Dreissigstzeit aus. In Calabrien z.B. besorgen die Verwandten und Freunde der

[1]) Zu dieser weit verbreiteten Sitte s. *Westermarck*, Principles of Fasting, Folklore 18 (Lond. 1907), 399 f. (mit zahlreichen Belegen aus allen Erdteilen).

[2]) *Homer*, Ilias XIX, 305 ff.

[3]) 2. Sam. 1, 12; 3, 35. Weitere Beispiele für die Primitiven bei *Sartori*, Speisung d. Toten 58.

[4]) *Koch-Grünberg*, Der Animismus d. südamerikan. Indianer (1900) 75.

[5]) Globus 80 (1901), 304.

[6]) *Nioradze*, Begräbnis- u. Totenkultus bei den Chewsuren (1931) 20.

hinterbliebenen Familie einen Monat lang alle Speisen.[1]) In den ländlichen Ortschaften von Chios pflegen alle, die vorhaben, der in Trauer versetzten Familie Speisen zu bringen, untereinander zu verabreden, wer es am ersten, wer am zweiten Abend usw. tun soll, denn diese »Tröstungen» werden einen Monat lang fortgesetzt.[2]) In der rumänischen Gemeinde Selisti wird das Totenmahl an sechs aufeinander folgenden Sonnabenden, womöglich aber immer im Hause eines anderen Verwandten gegeben.[3]) Die Kukis in Bengalen stellen die Leichen vornehmer Leute einen, bisweilen auch zwei Monate aus. Während dieser Zeit halten die Verwandten offenes Haus und bewirten die Gäste und die nächsten Angehörigen.[4]) Das erinnert an den alten skytischen Brauch, mit dem Toten vierzig Tage bei den Verwandten und Bekannten im Lande herumzufahren und sich von ihnen aushalten zu lassen.[5])

Dem gleichen Gedanken entspringt das weit verbreitete Verbot der Speisezubereitung, das von der ebenso gemeingeübten Sitte der Löschung des Herdfeuers nicht zu trennen ist.[6]) Das Letztere ist häufig als ein Zeichen seiner Verunreinigung durch den Todesfall gedeutet worden,[7]) aber es ist wohl nichts weiter als ein Rest der uralten Sitte der Hausräumung, also eine dem Gedanken der mystischen Partizipation entsprungene Gepflogenheit des Totenrechts. Noch die alten Perser verbanden ja dementsprechend beides, Feuerlöschen und Hausräumung für dreissig Tage, mit einander.[8]) Gemeinhin ist aber schon in der älteren und selbstverständlich erst recht in der neueren Zeit das Feuerverbot auf drei Tage, also auf die Frist bis zur Beerdigung, beschränkt

[1]) *Hartland*, Legend of Perseus 2, 300.

[2]) Arch. f. Rel. Wiss. 25 (1927), 64.

[3]) Globus 57 (1890), 30.

[4]) Zs. f. Ethnol. 5 (1873), 210.

[6]) *Herodot* IV, 73 (Ed. Steinen 394).

[6]) Vgl. Eitrem, Opferritus 137.

[7]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1044; *Sartori*, Speisung d. Toten 50 f; *Wächter*, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (1910) 47.

[8]) S. oben S. 67.

worden.[1]) Dementsprechend kann natürlich im Hause nicht gekocht oder gebacken und die Trauernden müssen von der Nachbarn beköstigt werden. Bei den Griechen fand daher das περίδειπνον in späterer Zeit zuweilen im Hause des nächsten [2]) Verwandten oder Freundes statt. Ebenso sind bei den Indern die Überlebenden gezwungen, die ersten Tage nach dem Todesfall von Gekauftem oder von Nahrung, die andere ihnen geben, zu leben.[3]) Ähnlicher Brauch herrscht noch heute bei den Parsen, den Albaniern, Griechen, Litauern, den Maroniten in Syrien, den Juden usw.[4]) Im heutigen Griechenland senden allgemein Nachbarn oder Freunde Speisen und Süssigkeiten in das Trauerhaus, da die Familie, so lange der Tote unbeerdigt liegt, weder kochen noch irgend eine Speise zubereiten darf. Die so gespendeten Speisen nennt man den »Trost», weil man annimmt, dass die Leute in ihrem grossen Schmerz für die Pflege ihres Körpers nicht sorgen können.[5]) In Rauen und im Erzgebirge darf man, so lange ein Toter im Hause ist, nicht backen.[6]) Ein ähnliches Verbot ist auch den Letten bekannt.[7])

---

1) In Italien wird allerdings in manchen Gegenden noch heute sieben Tage lang kein Feuer angemacht, *Ramage,* Nooks and By-ways of Italy (Liverpool 1868) 72. Üblicher ist die Beschränkung der feuerlosen Zeit auf drei Tage, so in Argos (*Plut.*, Quaest. grace. 24), Rom (*Apul.* Metam. II, 24; Schol. Juv. 3, 214), Malta (*Busuttil,* Holiday, Customs in Malta, 1894, 131), Bosnien (Zs. f. österreich. Vkde. 6, 62), Sardinien (Wien. Zs. f. Vkde. 31, 115), Frankreich (Rev. des trad. pop. 9, 117, Mentone), Deutschland (*Heckscher,* Volkskde. des Kreises Neustadt, 1927, 170; *Strackerjan,* Oldenburg 2, 223), England (*Gutch,* Folk-lore of Yorkshire, 1901, 300), Schottland (*Brand,* Popular Antiquities 1, 253).

2) *Demosthenes,* Kranzrede 288; Lukian π. πένδους 24.

3) *Oldenberg,* Religion d. Veda 578; 589; *Caland,* Die altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche 81.

4) *Oldenberg* a. a. O; *West,* in Sacred Books of the East 5, 382, Nr. 2; *v. Hahn,* Albanesische Studien 151; *Frazer,* Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 93; *Eitrem,* Opferritus 137; Arch. f. Rel. Wiss. 17, 502; Zs. f. Völkerpsychol. 17 (1887), 379; *Buxtorf,* Synagoga Judaica (1680) 707; *Samter,* Volkskunde im altsprachl. Unterricht 117 f; *Lawson,* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion (1910) 532 f.

5) *Pervanoglu,* Kulturbilder aus Griechenland 72; *Bent,* Cyclades 221.

6) *Kuhn u. Schwartz,* Norddeutsche Sagen 435; Arch. f. Anthropol. N. F. 3 (1905), 97 (sonst fallen einem die Zähne aus).

7) Ausland 47 (1874), 213.

Aus der indogermanischen Vorstellung vom dreissigtägigen Anspruch des Verstorbenen auf seine Hinterlassenschaft haben sich demnach zwei Brauchtumsformen entwickelt. In der einen enthalten sich die Trauernden diese Zeit über bestimmter Speisen und zwar solcher, die von altersher zum Grundbestand unserer Nahrung gehört haben, vor allem also von Fleisch und Fett.[1]) Der Verzicht auf diese zur vitalen Existenz notwendigen Speisen kennzeichnet die Urtümlichkeit und das Gewicht der Sitte. Nicht uninteressant ist übrigens die Meinung de Groots,[2]) wonach die Beschränkung der Trauernden auf die allereinfachsten Speisen ebenso wie auf die schlechtesten Kleider usw. die symbolische Ablösung einer früheren unökonomischen Mitgabe des gesamten Besitzes sein soll. Auch diese diskutable Deutung erkennt aber das Recht des Toten auf seine gesamte Habe als Grund des Trauerfastens an.

Der Grund zu dieser Enthaltsamkeit lag also einmal im vorläufig unveränderten Rechtsanspruch des Toten auf seine ehemaligen Lebensgüter. Aber dieses Motiv allein wird kaum genügt haben, um das langwierige und beschwerliche Fasten der Hinterbliebenen hervorzurufen. Mehr noch als auf das Recht nahm man Rücksicht auf die aktive Verfügungsgewalt des Verstorbenen. Die Familie hatte selbstverständlich zu seinen Lebzeiten von den eingebrachten Gütern mitverzehrt, aber in einem Masse, das von dem Herren bestimmt wurde. Diese anordnende Gewalt war zwar noch vorhanden, sein Recht unangetastet, aber die aktiven Äusserungen über Art und Weise des Verbrauchs erfolgten nicht mehr. Trotzdem

---

1) Völker mit anderer Grundnahrung verhalten sich entsprechend: Fische z.B. sind während der Trauerzeit verboten auf Fidschi (*Wilken,* Über das Haaropfer 349), auf Samoa (Globus 83, 319), bei den Indianern des Washington-Territoriums (*Sartori,* Speisung d. Toten 59) und Paraguays (*Charlevoix,* History of Paraguay 1, 405) usw. Die Papuastämme auf Borneo, verschiedene Völker des Malaischen Archipels und Indiens essen in der Trauer keinen Reis (Ausland 57, 471; *Wilken,* Haaropfer 348; *Ratzel,* Völkerkunde 1, 445), auf der Osterinsel keine Kartoffeln (*Sartori,* Speisung).

2) *De Groot,* The Religious Systems of China 1 (Leiden 1892), 174.

bestand die Besitz- und Verteilgewalt des Toten ungeschmälert fort und zwar in der Weise, dass sein Schweigen als stiller Befehl aufgefasst und dementsprechend durch Enthaltung der wichtigsten Nahrungsgüter befolgt wurde. Diese primitive und praelogische Schlussfolgerung aus dem stummen Verhalten des Toten ist für unser Denken unbegreiflich, aber sie ist ohne Zweifel existent gewesen. Haben wir doch im Rechtsbereich des pater familias ganz ähnlich geartete Vorstellungen, so etwa in Rom, wo es den Kindern bekannlich rechtlich unmöglich war, ohne den Konsens des Vaters eine Ehe zu schliessen. Eine ähnliche Konsequenz wie unsere im Todesfalle trat hier im Falle der Geisteskrankheit des Vaters ein: war er in diesem Zustande unfähig, seine Einwilligung zu geben, konnten die Kinder zu seinen Lebzeiten nicht rechtsgültig heiraten.[1])

Der Tote rückt also nichts oder nur sehr schwer etwas raus, das ist der tiefere Sinn des Trauerfastens; das ist auch der Grund, weshalb ihm die Franzosen alle, die Bulgaren seine Lieblingsspeisen überlassen, weshalb sich die Litauer und Württemberger ihr Essen aus der Hinterlassenschaft stehlen, weshalb die Griechen, Juden und Primitiven nur des Nachts oder hinter einer Deckung, ungesehen von ihm, essen, weshalb man sich in Jütland nach dem Leichenmahl extra bei ihm dafür bedankt,[2]) oder weshalb schliesslich die Armenier die Reste der Toten- und Gedenkmahlzeiten auf das Grab zurücklegen.[3]) Das ist vielleicht auch der Grund des merkwürdigen, schottischen Brauches, während der Aussegung der Leiche, also kurz vor deren Ausgang aus dem Hause und der damit verbundenen Beendigung der Fastenzeit, um die leeren Schüsseln auf dem kalten Herd zu tanzen.[4]) Und das ist endlich auch der Grund zu der zweiten Brauch-

[1]) *Rossbach*, Untersuchungen über die römische Ehe 393.
[2]) *Feilberg*, Danske Bondeliv 2 (1899); 113; 121 (Westjütland).
[3]) *Abeghian*, Der armenische Volksaberglaube 22.
[4]) *Gomme*, The traditional games of England 1, 168.

tumsform, dass sich nämlich die Hinterbliebenen von den Nachbarn und den Freunden unterhalten lassen müssen.

Mit dieser Sitte des vollen Verzichts auf die hinterlassenen Verbrauchsgüter hat sich häufig das Verbot der Speisezubereitung, herrührend wohl aus einem alten Feuertabu der Trauerzeit, verbunden. Beide zeigen am klarsten, worauf es ankommt: dass eben nichts, was dem lebenden Toten gehört, ohne seine Verfügung verbraucht werden darf. Erst nach abgelaufenem Dreissigsten geht die Hinterlassenschaft in den Besitz und in die Befehlsgewalt des Erben über oder anders gesehen, nach diesem Zeitpunkt hat der Tote keinen Anspruch mehr, jetzt haben die Lebenden das Recht.

Dieser verständnisvolle Wille der Hinterbliebenen, dem Recht und dem Anspruch des Verstorbenen noch eine Zeitlang nachzukommen, ist in dem Vorstellungsbereich der Totenpflege begründet. Es besteht kein Zweifel, dass man der Abneigung gegen dieses Verlangen des Toten auch tatkräftigen Ausdruck zu geben gewusst hätte. Sagen und Erzählungen berichten seit ältester Zeit zu häufig von heldenhaften Kämpfen der Lebenden gegen gewaltsame Tote und deren brutale Vernichtung,[1]) als dass nicht bei den Indogermanen das feste Bewusstsein vorausgesetzt werden dürfte, Herr auch über die unrechtmässigen und räuberischen Totengelüste zu sein. So ist die Wahrung des Totenrechtes ein

[1]) In den nordgermanischen Sagas z.B. nehmen die Kämpfe mit den gierigen und gewaltsamen Wiedergängern und ihre rücksichtslose Liquidierung einen breiten Raum ein. Olaf, der Sohn Harvards, bricht dem toten Thormod, der ihm die Schafe rauben will, das Rückgrat, schwimmt mit ihm in die See hinaus, und versenkt ihn dort (Harvardar Saga, Kap. 3, Ed. Thordason, Nord. Oldskrifter 28, 8, 11). Der Bauer Grettir schlägt dem mordlüsternen Glam den Kopf ab und setzt ihn ihm vor die Füsse (Grettis Saga, ed. Boer, Kap. 32 ff.). Ähnlich Motive sind auch der griechischen Überlieferung geläufig: der Heros von Temesa, der von den Umwohnenden Tribute erpresst, wird nach schwerem Kampf von dem berühmten Athlet Euthymos aus Lokroi besiegt und ins Meer gejagt, *Paus.* VI, 6, 11; vgl. *Maass,* Der Kampf umTemesa Arch. Jahrb. 22 (1907), 18 ff; *Nilsson,* Gesch. d. griech. Rel. 1, 170. Generell zum Thema s. auch *Samter,* Volkskunde im altsprachl. Unterricht 1 (1923), 85 ff.: Waffengewalt gegen Geister.

Akt der Freiwilligkeit und ein Zeichen der Totenverehrung. Wo allerdings dem Dahingeschiedenen sein Recht nicht geschieht, wird dieser unruhig und versucht, das Vorenthaltene mit Gewalt zu holen. Aber diese Selbsthilfe wird von den Lebenden nur als recht empfunden und man beeilt sich, solche Verfehlungen wieder gut zu machen.[1])

Mögen diese Vorstellungen auch auf der urtümlichsten Stufe durch den Gedanken einer zwingenden und drohenden Totengewalt beherrscht worden sein, so wie sie uns in dem historisch erkennbaren Brauchtum entgegentreten, sind sie geformt und beseelt von dem Willen der Lebenden, dem Toten sein Recht zu geben und seinem Verlangen nach Unantastbarkeit seiner Güter eine geraume Zeit zu willfahren. Dass dieser Zustand mit dem dreissigsten Tage nach dem Tode sein Ende nimmt, das Recht des Toten zu diesem Zeitpunkt erlischt, seine aktiven Beziehungen zu seinem ehemaligen Lebenskreis endgültig liquidiert werden, zeigt, dass der Tote jetzt erst als tot empfunden wird, dass jene Betätigungskraft, die nur dem individuellen Wesen Mensch eignet, nunmehr und endgültig gebrochen ist.

Ebenso eindeutig wie das Trauerfasten ist auch das Verhalten der Witwe ursprünglich zum Toten hin orientiert. Bei einer ganzen Reihe indogermanischer Völker, z.B. bei den Germanen, Kelten, Griechen, Slawen, Indern, Skythen, Thrakern, Geten usw. scheint die Totenfolge der Ehefrau (wie in mutterrechtlichen Kulturen die des Witwers) [2]) ziem-

---

1) Zahllos sind die Sagen, in denen Verstorbene durch Wort und Tat ihren Unwillen darüber zum Ausdruck bringen, dass ihnen ihr Recht auf Bestattung, Beigaben, Pflege usw. nicht befolgt wurde. Ihre Klagen und Drohungen hören nicht eher auf, bis sie ihren Willen bekommen haben. So berichtet z.B. schon Herodot 5, 92 von einer verstorbenen Ehefrau, der nicht genug Kleider auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden waren, dass sie ihren Ehemann durch Drohungen zwingt, das Versäumte nachzuholen. So beunruhigt auch die tote Thorgunna der Eyrbyggjasaga (Kap. 51 ff.) in der Gestalt eines Seehundes das Hauswesen, weil ihr Bett, wie sie angeordnet hatte, nicht mit verbrannt worden ist, bis dies geschieht.

2) Hdwb. d. dt. Abergl. 9, 681.

lich bekannt gewesen zu sein[1].) Jedenfalls wird in zahlreichen mehr oder minder sagenhaften Überlieferungen diese Sitte als besonders bemerkenswert herausgestellt. Trotzdem wird man ihre generelle Gültigkeit sehr bezweifeln müssen. Einmal, weil schon in alten Berichten, z.B. bei Herodot für die Thraker [2]) und bei dem Araber Massudi (um 950) für die Inder,[3]) die Freiwilligkeit des Todes nachdrücklich betont wird. Zum andern, weil es sich häufig, so vor allem bei den Germanen und Kelten,[4]) nur um Frauen aus vornehmem Geschlecht handelt, deren Tod im übrigen noch als besondere Tat und rühmenswerte Treue gepriesen wird. Weiterhin, weil grundsätzlich schwangere Frauen und solche mit kleinen Kindern hiervon ausgenommen waren [5]) und weil das ziemlich verbreitete Institut der Leviratsehe, für Indien z.B. schon im Rigveda, für die Iren durch Giraldus Cambrensis bezeugt,[6]) den Witwentod ausschliesst, und schliesslich weil es sich bei diesen Totenopfern häufig, z.B. bei den Russen und Skythen, nicht um das Mitsterben der Ehefrau sondern um das Opfer von Sklavinnen handelt[7].) Vermutlich

---

1) *Schrader-Nehring*, Reallex. d. idg. Altertumskde. 2, 662; *Hirt*, Indogermanen 2, 444 f; *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 21 ff; *Grimm*, Dt. Rechtsaltert. 1, 622 ff; *Ploss-Bartels*, Das Weib 2, 682 ff; *Beth.*, Art. »Witwe», Hdwb. d. dt. Abergl. 9, 668 ff; für die Primitiven s. *Lévy-Bruhl*, Das Denken d. Naturvölker 296 ff.

2) *Herodot* V, 5; s. *Hirt*, Indogermanen 2, 715.

3) *Schrader*, Totenhochzeit 19.

4) *Hirt*, Indogermanen 2, 444; *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 38.

5) *Zachariae*, Zur indischen Witwenverbrennung, Zs. d. Ver. f. Vkde. 14 (1904), 205; *Hirt*. a. a. O.

6) Rigveda X, 40, 2: Wer bringt euch dahein auf die Lagerstätte wie die Witwe den Schwager; vgl. dazu *Schrader-Nehring* 2, 662. Vgl. ferner *Giraldi Cambrensis* Opera (Ed. J. S. Brewer, Lond. 1861) 3, 14: pluribus per Hiberniam locis, fratrum defunctorum uxores non dico ducunt, sed traducunt; immo verius seducunt, dum turpiter eas et tam incestuose cognoscunt. Zum Institut der Leviratehe und seine Verbreitung s. *Frazer*, Folk-Lore in the Old Testament 2 (1919), § 16 »The Sororate and the Levirate»; *Ploss-Bartels*, Das Weib in der Völkerkunde 2, 690 ff.

7) Für die germanischen Waräger an der Wolga s. *Ibn Fadhlan*, Kap. 87; vgl. *Schröder*, Quellen z. altgerman. Religionsgesch. (1933) 127; für die Skythen s. *Herodot* IV, 71; für die Russen vgl. die Berichte der Araber Ibn Dostah und Ibn Fadhlan bei *Schrader-Nehring* 1, 106; *A. Zeki Validi Togan*, Ibn Fadhlans Reisebericht (1939) 236 f.

wäre auch bei allgemein und konsequent durchgeführter Witwenfolge der Verlust an Volkssubstanz bei der an Fehden, Kriegen, Blutrachen und Epidemien ohnehin überreichen Frühzeit nicht tragbar gewesen.[1]) Wenn in vereinzelten Fällen, z.B. bei verlorenen Schlachten, sich die Frauen trotzdem töteten, wie uns von den Kimbern, Chatten, Alemannen usw. berichtet wird, so geschah das offensichtlich, um der Gefangenschaft und damit einem schmachvollen Sklavendasein zu entgehen.[2]) Man wird also bei den Indogermanen trotz der reichen literarischen Überlieferung nicht von einer eigentlichen Sitte der Witwenfolge sprechen können[3].)

Jedoch scheint es, als ob die Ehefrau des Verstorbenen sich in der älteren Zeit nicht wieder habe verheiraten dürfen; wenigstens ist bei einer Reihe indogermanischer Völker (Inder, Römer, Griechen, Germanen) überliefert, dass die Frau die eheliche Treue bis zum Tode wahrte,[4]) eine Haltung, die jahrhundertelang durch die christliche Kirche sanktioniert, noch heute in individueller Ethik fortlebt. Aber auch diese Bezeugung unzertrennlicher Zusammengehörigkeit ist in späterer Zeit nicht mehr Recht und Brauch. Die germanischen Volksrechte z.B. kennen kein direktes Verbot der Witwenehe mehr.[5]) Vermutlich hat sich also schon früh neben dieser Einschränkung die heute herrschende Ansicht durchgesetzt, dass die Witwe sich nach Abschluss der offiziellen Trauerzeit wieder verheiraten darf.[6])

1) S. dazu auch oben S. 110.

2) *Leipoldt*, Tod bei Griechen u. Juden 31; *Dieck*, Selbsttötung bei den Germanen, Arch. f. Rel. Wiss. 36 (1939), 391 ff. bes. 396.

3) So auch *Zimmer*, Altindisches Leben (1879) 328 ff; *Hirt*, Indogermanen 2, 444; *Wolff*, Zur Gesch. d. Witwenehe im altdeutschen Recht, Mitteil. f. österreich. Geschichtsforsch. 17 (1896), 373. *Kummer*, Art. »Frau», Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 1736 spricht sogar nur von vereinzeltem, freiwilligem Mit- und Nachsterben.

4) *Schrader-Nehring* 2, 661; *Hirt*, Indogermanen a. a. O; *Hoops*, Reallex. 4, 557; *Ploss-Bartels*, Weib 2, 688 ff; *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 27 f; *Grimm*, Dt. Rechtsaltert. 1, 623 ff. *Pausanias* II, 21, 7 weiss noch, dass vor alter Zeit die Ehefrauen nicht wieder heirateten.

5) *Hoops*, Reallex. 4, 557.

6) Vgl. hierzu auch *Leipoldt*, Jesus u. d. Frauen (1921) 81 ff.

Dabei handelt es sich bei dieser Emanzipation keineswegs nur um das Verblassen und Verschwinden eines Brauchtums sondern um einen grundlegenden Wandel im Verhältnis zum Toten. Sinn der Totenfolge und des Verbotes der Witwenehe war der Gedanke, das bisherige Zusammenleben entweder sofort oder doch nach dem Tode des überlebenden Teiles ungehindert und in alter Weise fortzusetzen.[1]) Auf vielen römischen Grabsteinen wird so der Hoffnung auf die Fortdauer der Ehe im Jenseits Ausdruck gegeben und auch im altgriechischen Roman tritt dieser Gedanke mehrfach hervor.[2]) Nach einer Mitteilung des Arabers Massudi (um 940 n. Chr.) über die Slawen und Inder wünschen auch bei diesen die Frauen sehnlichst, »mit ihren Männern verbrannt zu werden, damit sie mit ihnen ins Paradies eingehen».[3]) Und dementsprechend treten in nordgermanischen Heldensagen und Götterliedern die Gatten nach dem Tode gemeinsam auf: Nanna und Baldr, Brynhild und Sigurd ziehen mit Prunk und grossem Gefolge in Hel ein.[4]) Wesentliche Voraussetzung zu dieser Vorstellung scheint aber neben dem gefühlsmässigen Element der Gattentreue auch der Rechtsgrund des Ehevertrages gewesen zu sein, wie schon Schreuer sehr richtig erkannt hat,[5]) denn nicht nur dem geliebten, auch dem gehassten Gatten folgt die Frau freiwillig in den Tod.

Diese ethische und rechtliche Verpflichtung zur ewigen Gemeinschaft [6]) wird durch die Möglichkeit der Witwenehe

1) *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 31; *Leipoldt*, Tod 153 f.

2) *Leipoldt* a. a. O. 21, 155.

3) Nach *Schrader*, Totenhochzeit 19.

4) Gylfaginning Kap. 8; Sigurdarkvida 68 f.

5) *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 40.

6) Wenn *Ploss-Bartels*, Das Weib in der Natur- u. Völkerkunde 2, 689 die Witwentötung und das Heiratsverbot etwas pathetisch als Eifersucht »sowie als eigennützigen und missgünstigen Egoismus» des Mannes kennzeichnet, der das »arme Weib» bis über das Grab hinaus verfolge, so ist das wieder einmal eine typische Interpolation christlich-zivilisatorischer Gesinnung. Selbstverständlich betrachten wir heute generell die Witwentötung und weite Kreise auch die Forderung einer lebens-

tiefgehend zerstört. Während in dem einen Falle das Verhältnis der Witwe zu ihrem Toten von einem starken und religiös fundierten Gefühl der Zusammengehörigkeit, der unbedingten und unabänderlichen, eherechtlichen Bindung getragen wird, tritt in dem anderen eine Emanzipierung vom Verstorbenen, zum mindesten eine Betonung der eigenen, selbständigen und nunmehr unabhängigen Stellung hervor, die wohl mit einer sozialethischen Besserung des Witwenstandes in Zusammenhang gebracht werden dürfte.[1])

Sowohl der Opfertod wie die Formen der Witwenschaft sind nun, wahrscheinlich schon seit ihrem frühesten Auftreten, auf das innigste mit dem Dreissigsten verknüpft gewesen. Der erstere fiel wohl im allgemeinen mit der Bestattung oder Verbrennung des Ehemannes zusammen.[2]) Da diese aber, wie weiter unten gezeigt wird, ursprünglich am dreissigsten oder vierzigsten Tage nach dem Tode stattfanden, wird auch die Frau erst an diesen Tagen ihrem Gatten in

länglichen Witwenschaft als unsittlich, aber ebenso selbstverständlich müssen wir uns hüten, dieses Ethos dem primitiven Denken zu unterlegen. Ethos, Recht und Sitte sind ziemlich relative Angelegenheiten, und es untersteht wohl keinem Zweifel, dass die urtümliche, immerhin doch auch von einer gewissen ethischen Höhe zeugende Verpflichtung zur ewigen Ehegemeinschaft und ihre sich daraus ergebenden mehr oder minder primitiven Folgerungen auch bei den Frauen jener Zeiten und Völker durchaus ihre Anerkennung gefunden haben. Zu häufig wird uns von der freudigen Bereitschaft der Frauen, von dem eifersüchtigen Wettstreit, welche dem Toten folgen soll, von ihrem Bestehen auf Einhaltung der Sitte, ja sogar von der gewaltsamen Durchsetzung der Witwenfolge gegen alle Hindernisse berichtet, als dass wir in diesen Sitten nicht auch edlere Motive als nur Eigennutz des Gatten sehen sollten. Zudem weist die Freiwilligkeit der Totenfolge, worauf schon *Hirt*, Indogermanen2, 444 aufmerksam gemacht hat, auch auf die Tatsache, dass das irdische eheliche Leben sich schon den Anforderungen nähert, die wir an eine wahre Ehe stellen, in der der ausgesprochene Egoismus des Mannes nun allerdings keinen Platz mehr hat.

[1]) Obwohl die Witwe ebenso wie jede andere Frau nach germanischem Recht weiterhin unter Geschlechtsvormundschaft entweder ihrer oder ihres Mannes Sippe bleibt, hat sie weitergehende Freiheit als das unverheiratete Mädchen. So kann sie sich z.B. selber verloben, während die jungfräuliche Braut von ihrem Muntwalt verlobt wird, vgl. *Weinhold*, Die deutschen Frauen im Mittelalter 2, 39 ff; *Hoops*, Reallex. 4, 557.

[2]) Hdwb. d. dt. Abergl. 9, 670 f; 674. Zahlreich z.B. in mykenischen Gräbern, vgl. *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 164.

den Tod gefolgt sein. Jedoch finden wir Fälle späterer Nachfolge auch bei sofortiger Bestattung. Von den Herulern z.B. berichtet Prokop ausdrücklich, dass die Witwe sich nicht sofort sondern »bald nach seinem Begräbnis» (am dreissigsten Tage?) am Grabhügel erdrosseln musste.[1]) In den Formen der Witwenschaft tritt dagegen der Dreissigste in der diese Zeit währenden Gemeinschaft mit ihm nicht minder urtümlich hervor.

Schöpferisches, Glauben und Brauch bildendes Element ist auch in diesem Sinnbezirk wiederum und vor allem der uralte Glaube an die dreissigtägige Wiederkehr des Toten, an seine vitale Kraft während dieser Zeit, an sein Recht auf eheliche Gemeinschaft und an seine Fähigkeit dazu. Denn dass man dem Toten in alter Zeit noch geschlechtliche Potenz zusprach, lehren ausser zahlreichen Sagen auch die meist sehr handgreiflichen Zeugnisse aus den vor- und frühgeschichtlichen Gräbern. Wir kennen z.B. eine Reihe von Doppelbestattungen von Mann und Frau, bei denen die Frau auf dem Rücken, der Mann auf ihr mit dem Gesicht nach unten liegt, was doch aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Vorstellung von einer Begattung der Toten deutet;[2]) wir wissen, dass die Ägypter ihren männlichen Mumien das Geschlechtsglied durch Aufbinden in den status erectus leistungsfähig machen wollten;[3]) wir kennen zahlreiche Coitusszenen der Verstorbenen etwa auf etruskischen Grabmälern[4]) und die fast gemeinmenschliche Sitte phallischer Totendarstellung in Holz und Stein;[5]) wir besitzen eine Menge archaeologischer und literarischer Zeugnisse für die urtümliche Totenfolge von Konkubinen wie für ihre Ablösungsform,

[1]) *Prokop*, De bello goth. 2, 14.

[2]) *Wilke*, Mannus 23, 204.

[3]) So z.B. bei Tut-ench-Amun, vgl. *Negelein*, Haupttypen des Aberglaubens 30, 44.

[4]) *Dietrich*, Mutter Erde (3. Aufl. 1925) 104.

[5]) *Michaelis*, Arch. epigr. Mitt. 1, 94 f; Athen. Mitt. 24 (1899), 9 ff; *Curtiss*, Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients 340 f; *Röder*, Pfahl u. Menhir (1949) 15 ff.

die Beigabe nackter, oft auf Betten ruhender Frauenbilder und -statuen.[1]) Alle diese Sepulchralriten werden ohne Zweifel dem Urgedanken von der Zeugungskraft der Toten entsprungen sein. Entsprechend erzählen nordische Sagen von dem erotischen Verlangen toter Ehemänner nach ihren lebenden Frauen [2]), und wirklich kehrt Helgi der Hundingstöter wieder, um mit seiner Gemahlin Sigrun in seinem Grabhügel die Liebe zu geniessen,[3]) ein Motiv, das ebenso der deutschen wie der slawischen und griechischen Volkssage gemein ist.[4]) So empfängt nach einer Erzählung Herodots die Mutter des spartanischen Königs Demaretos von dem Heros Astrabakos[5]) und nach ägyptischen Mythos zeugt der tote Osiris mit Isis den Harpokrates.[6])

Und noch in später Zeit, ja selbst noch heute, nimmt der Gedanke, dass der Verstorbene mit seiner Frau oder umgekehrt die tote Gattin mit ihrem lebenden Mann während der Dreissigstzeit ehelichen Verkehr pflegen kann, in der Vorstellungswelt vieler europäischer und semitischer Völker einen breiten Raum ein. Von der Schwängerung einer Toten mit nachfolgender Geburt berichten z.B. Heinrich Kornmann, Konrad Schottmüller, Michelet u.a.[7]), von der Wiederkehr einer Verstorbenen nach dreissig Tagen, die ihrem Mann in den folgenden zwei Jahren noch zwei Söhne gebiert,

---

1) *Erman*, Die ägyptische Religion 132, 146; *Müller*, Nacktheit u. Entblössung in der altoriental. u. älteren griech. Kunst. (1906) 79 ff; 89, 104; *Bruck*, Totenteil 32 f; 34, 143; *Schwenn*, Menschenopfer bei den Griechen u. Römern 66 f.

2) *Mogk*, Altgerman. Spukgeschichten, Neue Jb. f. d. klass. Altertum 43 (1919), 103 ff.

3) Helgavida Hundingsbaṇa II, 35 ff; Thule 1, 151 ff.

4) *Wendland*, Antike Geister- u. Gespenstergeschichten, Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. 13/14 (1911), 34 f; *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 170; *Schreuer*, Recht d. Toten 1, 350; *Günter*, Die Toten von Lustnau (1916).

5) *Herodot* VI, 69.

6) *Plutarch*, Über Isis u. Osiris 19; *Wiedemann*, Sphinx 18, 166.

7) *Kornmannus*, De miraculis mortuorum (Frkft. 1694) 4, Kap. 1, 98 f; weitere Quellen u. Berichte bei *Ploss-Bartels*, Das Weib 2, 815; *Léhman-Filhés*, Isländische Volkssagen 1 (1899), 132.

Johann von Viktring.[1]) Die Deutschen in Wolhynien kennen eine Sage, wonach eine Tote jede Nacht zu ihrem Mann ins Bett kommt und mit ihm wie zu Lebzeiten verkehrt.[2]) Bei den Slawen ist es vor allem der Vampyr, der nach dem Tode seine Frau oder auch ein fremdes Weib besucht und beschläft.[3]) Von Fehrmarn berichtet mir der Bauer Peter Wiepert, dass eine Frau ihren verstorbenen Mann noch länger als vier Tage über der Erde stehen lassen wollte. Als man sie nach dem Grunde fragte, meinte sie: »Ja, so lange ist er doch noch bei mir. So lange kann er sich noch an mir laben. Er war gestern abend bei mir im Bett.» Nach heutigem Fehmarner Volksglauben kann der Tote noch vier Wochen zu seiner Frau kommen und den Beischlaf ausüben.[4])

Dieses Festhalten am Leichnam des oder der Geliebten ist im übrigen ein in der Geschichte und in der Sage reich bezeugtes Motiv: Karl der Grosse z.B. kann sich von der toten geliebten Frau, Kriemhild von dem toten Siegfried, Johanna die Wahnsinnige von dem Leichnam Philipps des Schönen nicht trennen.[5]) Man vergleiche dazu auch den erotischen Kult, den Laodameia mit dem Totenbilde des Protesilaos treibt.

Diese Vorstellung hat ihre sehr konkreten brauchtümlichen Gestaltungen in den Randgebieten des europäischen Volkstums bis heute gewahrt. Bei den Tscheremissen nimmt z.B. nach vollzogenem Vierzigstmahl die Frau das Kissen, auf dem nach ihrer Anschauung der Verstorbene der Gedächtnisfeier beigewohnt hat, mit in ihr Bett und legt es mit den Worten neben sich: »Noch diese letzte Nacht schlafen

---

1) Das Buch gewisser Geschichten von Abt *Joh. v. Victring*, Geschichtsschr. d. dt. Vorzeit 86, nach Hdwb. d. dt. Abergl. 9, 573; vgl. auch *Graber*, Sagen aus Kärnten 178; ähnlich bei *Praetorius*, Anthropodemus Plutonicus (1668) 1, 359.

2) *Karasek-Strzygowski*, Sagen der Deutschen in Wolhynien u. Polesien (1938) 83, Nr. 340.

3) Zs. d. Ver. f. Vkde. 8 (1898), 355.

4) *Ranke*, Totenbrauchtum in alter u. neuer Zeit, 3: Bestattungsfristen, Heimat (Kiel) 49 (1939), 114.

5) *Grimm*, Deutsche Sagen (ed. Schneider) 2, 96 ff; Nibelungenlied, ed. Zarncke 1062 ff; *Schreuer*, Recht d. Toten 2, 42.

wir zusammen».[1]) Offensichtlich wird hier das Kissen dem Toten substituiert, und offensichtlich herrscht doch der Glaube, dass der Tote die ganze Vierzigstzeit über zu seiner Frau kommen kann. Noch deutlicher finden wir diese Vorstellung in der aus dem 18. Jh. bezeugten, ostjakischen Sitte, dass die Frau die hölzerne Puppe, die man nach dem Verstorbenen angefertigt hat, aufputzt und diese Zeit über zu sich ins Bett nimmt.[2]) Ja, bei den Golden besteht sogar noch die Sitte, dass die Frau eines männlichen Verstorbenen, solange der Leichnam im Hause ist, nachts mit diesem unter derselben Decke schlafen muss. Ob allerdings der umgekehrte und häufiger bezeugte Fall, dass ein Lebender mit einer Toten regulären Geschlechtsverkehr treibt,[3]) in den Bereich des Glaubens- und Sittenmässigen oder in das Gebiet individueller Erotomanie gehört, muss dahingestellt bleiben.

Diese primäre Bereitschaft der Frau für den wiederkehrenden Toten hat sich in abgeschwächter Form bei vielen europäischen Völkern bis heute erhalten. Noch im mittelalterlichen Frankreich blieben die Edelfrauen, deren Männer gestorben waren, aus Trauer sechs Wochen lang im Bett. Beim Tode der Eltern geschah das nur neun Tage, während sie sich den Rest der Zeit vor das Bett auf ein grosses schwarzes Tuch setzten. Für den ältesten Bruder hütete man vierzig Tage das Zimmer aber nicht das Bett.[4]) Die Sitte hat auch in Deutschland bestanden. Im 17. Jh. noch mussten die Hamburger Witwen sechs Wochen lang ihre verstorbenen Männer streng abgeschlossen zu Hause betrauern,[6]) und

---

1) *Holmberg,* Religion d. Tscheremissen 36.

2) *Ploss-Bartels,* Das Weib in der Völkerkunde 2, 676; *Harva,* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker 341 ff.

3) Ich erinnere nur an das Beispiel des korinthischen Tyrannen Periander und seiner toten Gattin Melissa bei *Herodot* V, 92.

4) *Alienor de Poitiers,* Les honneurs de la cour 254 ff., bei *Huizinga,* Herbst des Mittelalters 70.

5) Mitteil d. Ver. f. Hamburg. Gesch. 7 (1884), 124; auch die Witwer blieben acht bis zehn Tage zu Haus. Ähnliches bedeutet wohl auch, wenn in Westfalen die Angehörigen erst nach sechs Wochen stiller Trauer das Haus verlassen und in alter Weise am Leben der Öffentlichkeit teilnehmen dürfen, Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 6, 65. In Eiderstedt durften

noch heute, bei der längeren Trauerzeit, darf in den Marschen der Unterweser eine Frau in Tieftrauer ein halbes Jahr lang durchaus nicht das Haus verlassen.[1]) Sechs Wochen lang bleiben auch in Griechenland,[2]) auf Malta[3]) und in Bosnien und in der Herzegowina[4]) die Frauen im Hause. Bei den kaukasischen Georgiern und Mingreliern lebt beim Tode des Ehegatten der zurückbleibende Teil (also auch der Ehemann) vierzig Tage lang in einem finsteren Raum, dessen Fenster mit schwarzem Flor verhängt sind.[5]) In den Vierlanden und in Ostfriesland wird das Sterbezimmer für Wochen durch Schlagfenster oder Laken geschlossen und verdunkelt.[6]) Ähnliches ist auch aus Süditalien und anderen Gegenden bekannt, wo die Angehörigen einige Zeit in einem verdunkelten Raum, manchmal auf dem blossen Boden sitzen.[7])

Auch diese Sitte möchte ich aus der Bindung des überlebenden Ehegatten an den verstorbenen Teil erklären. Die völlige Abgeschlossenheit soll dem Anspruch des Toten auf die Bereitschaft der Angehörigen genügen, wenn sie nicht überhaupt dem zeitweiligen Verkehr mit ihm dienen will. Darauf weist vielleicht das häufiger genannte Verweilen im verdunkelten Raum,[8]) und das Sitzen auf dem Boden,[9]) im

---

früher die Angehörigen bis zur Bestattung das Haus nicht verlassen, Frauen heute noch nicht, *Clausen,* Kirchl. Sitten u. Gebräuche in d. Landschaft Eiderstedt 34.

1) Zs. d. Ver. f. Vkde. 9, 55.

2) *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 124.

3) Folk-Lore (Lond.) 14, 83; *Busuttil,* Holiday Customs in Malta 131 (die Männer durften schon am siebenten Tage das Haus verlassen)

4) Zs. f. österreich. Vkde. 65.

5) *Bleichsteiner,* Rossweihe u. Pferderennen 475.

6) *Finder,* Die Vierlande 2, 105; Jb. f. nd. Sprachforsch. (1877) 151. In der Schwelmer Gegend (Südwestfalen) gilt das Verdunkeln des Hauses durch Verschliessen der Fensterläden heute nur noch als Zeichen, dass eine Leiche im Hause ist. Soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass das Haus tot, ausgestorben ist, also gleichermassen eine Assimilierung an das Totendasein stattfinden? S. dazu oben S. 67, 143.

7) Folklore 14, 141; *Pitré,* Usi e Costumi del popolo sicialiano 2 (Palermo 1889), 231 ff; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1133. Zum Sitzen auf dem Erdboden s. oben S. 101 f.

8) Diese Sitte ist übrigens schon früh bezeugt, vgl. *Aelianus,* Varia Hist. XII, 48: »Wenn die Saken trauern, verbergen sie sich in unter-

Falle der Witwe vermutlich auch der längere Aufenthalt
im Bett hin. Erst später ist dieser letzte Brauch auf die
Trauer für Verwandte wie Eltern und Geschwister über-
tragen worden. Schliesslich wird hierher auch die geschlecht-
liche Abstinenz während der Trauerzeit gehören.[1] Bei den
Indern und Juden bewahren die Hinterbliebenen in der
Trauer die Keuschheit.[2] Vierzig Tage leben die weiblichen
Angehörigen eines Toten in Finnland enthaltsam.[3] Die
gleiche Zeit über lassen die setukesischen Mädchen in Est-
land beim Tode eines Angehörigen keinen Burschen den
Beischlaf ausüben.[4]

Innerhalb der lebenslänglichen Treue der Gattin bedeutet
also dieses dreissig Tage währende Verhältnis eine Episode,
die nicht in der Einstellung der Lebenden, wohl aber in
der Daseinsform des »Lebenden Toten» ihren Abschluss fin-
det, der bekanntlich nach diesem Zeitpunkt als endgültig
gestorben betrachtet wird. Darüber hinaus bleibt natürlich die
Bindung beider aneinander bestehen, aber der Tote kommt nicht
wieder und bis zur endgültigen Vereinigung nach dem Tode
der Witwe bleibt dieser nur der innermenschliche Verkehr
mit dem Erinnerungsbild des Verstorbenen, d.h. also mit
einem jener Phänomene, das den Glauben an das Vorhan-
densein einer neuen, mehr oder minder immateriellen Toten-
existenz hervorgerufen hat.

---

irdischen und dunklen Gemächern». Auch in Schottland trauerten
die Witwen das erste Jahr in einem schwarz tapezierten, verdunkelten
Raum, *Lichtenberg*, Verm. Schriften 6 (1845). 339. *Samter*, Geburt,
Hochzeit u. Tod deutet 28 f. das Schliessen der Fenster und Türen vor
allem nach dem Heraustragen des Sarges aus dem Totenhause als Abwehr-
geste. Aber der längere Aufenthalt in einem verdunkelten Raum wird
kaum so aufgefasst werden können.

[9]) S. oben S. 101 f.

[1]) Zur Verbreitung der Sitte bei den Primitiven s. *Wilken*, Revue
internat. col. 4, 352; Folk-Lore 18, 407, Anm. 1.

[2]) *Hillebrandt*, Ritualliteratur 89; *Oldenberg*, Religion d. Veda 578,
590; *Strathmann*, Geschichte der früchhristlichen Askese 1 (1914), 55 ff.

[3]) *Yrjö v. Grönhagen*, Über den Totenglauben der Finnen, Arch.
f. Rel. Wiss. 37 (1941/42), 182 ff.

[4]) *Loorits*, Grundzüge des estnischen Volksglaubens 1, 77.

Diese Bindung wird im Falle der Witwenehe oder schon durch die Möglichkeit einer neuen Heirat gelöst. Auch jetzt noch bleibt die Witwe dreissig Tage mit dem Toten verheiratet. Beider Beziehungen regeln sich genau so wie bei der lebenslänglichen Witwenschaft auf der Tatsache einer dreissigtägigen Wiederkehr des lebenden Toten, daneben aber vor allem auf dem diese Zeit noch währenden Rechtscharakter der Ehe. Erst nach dem Dreissigsten kann die Hinterbliebene eine neue Eheverbindung eingehen, da der Verstorbene nunmehr keine Rechte mehr auf sie hat oder vielmehr haben kann, da, wie z.B. im Erbrecht, seine Rechtsfähigkeit erloschen ist; mit anderen Worten, der Tote ist nun kein Rechtssubjekt im normalen Sinne mehr, er ist jetzt physisch und damit endgültig gestorben.

Der Unterschied zwischen beiden Einstellungen liegt auf der Hand: In der einen eine unabänderliche Bindung an den Toten, in der anderen nach kurzer Zeit die Möglichkeit der vollständigen Lösung; die eine unbeschränkt zum Toten hin orientiert, die andere auf den rechtmässigen Anspruch vom Toten her fundiert.

Es weist alles darauf hin, dass diese Emanzipation der Witwe in der Evolution des Brauchtums die letzte Entwicklungsstufe darstellt. Sie ist auch heute noch nicht von allgemeiner Anerkennung. Vor allem das rasche Eingehen einer neuen Ehe durch den hinterbliebenen Teil wird vom Volksmund durchweg verurteilt.[1] Zum mindesten muss jene alte Trauerfrist von dreissig oder vierzig Tagen eingehalten werden. Als im Jahre 1526 Jakob Fugger stirbt und seine Witwe testamentarisch reich ausstattet, entrüstet sich der Chronist: »Solicher treu und liebe hat sie alle vergessen und ee der treisgost (Dreissigste) ist ausgewesen, hat sie haimlich ein alts mendlin, Conradt Rechlinger, mit acht kindern zu der ee genommen».[2] Auch die Bemerkung H. Roth's in seiner

---

[1]) Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 589 f.

[2]) Chronik d. dt. Städte 23 (Augsburg), 169.

Catechismus Predigt (1573): »Das weib gehet auf freiers füssen, ehe noch die trawr wochen aus sind», weist daraufhin, dass mit der neuen Heirat bis zum Dreissigsten gewartet werden muss.[1]) Ebenso sagt man in Württemberg noch heute, dass ein Witwer mit vielen Kindern wohl nach sechs Wochen heiraten darf; denkt er aber ans Freien, »ehe noch sein Weib kalt ist», (d.h. also vor Ablauf der sechs Wochen), bekommt er keine Frau mehr.[2]) Die gleiche Anschauung zitiert Andree in seiner Braunschweiger Volkskunde,[3]) wonach einem Arbeiter, der vier Wochen nach dem Tode seiner ersten Frau wieder heiratete, diese erschienen sei und ihn gebeten habe, er möchte ihr doch erst die Füsse kalt werden lassen.

Die Vorstellung, dass die Witwe noch dreissig Tage verheiratet ist, kehrt auch in dem fränkischen Capitulare ad eccelestiasticos ordines pertinens vom Jahre 817 wieder, nach dem sie vor Ablauf dieser Zeit nicht Nonne werden kann,[4]) zweifellos deshalb, weil sie eben als verheiratete Frau nicht den Schleier nehmen darf. Die Schliessung einer neuen Ehe vor dem genannten Termin verbieten auch die Capitula legibus addenda Ludwigs des Frommen von 818, Kap. 4: »Wer eine Witwe innerhalb der ersten dreissig Tage ihrer Witwenschaft gegen oder mit ihren Willen sich vermählt, büsse unsere Bannbusse, d.h. sechzig Schilling dreifach, und wenn er gegen ihren Willen sie heimführt, büsse er ihr ihre Gesetzesbusse und berühre sie fürderhin nicht mehr.»[5]) Auch in dieser Verorderung spiegelt sich alter Volksbrauch, da die mittelalterliche Kirche die Wiederverheiratung der Witwe überhaupt ablehnt,[6]) wie ja nach katholischem Kirchenrecht die Ehe des verwitweten Teiles im strengsten, theoretischen

---

[1]) *H. Roth,* Catechismus Predigt (1573) 2, 770b.
[2]) *Höhn,* Tod 355.
[3]) *Andree,* Braunschweiger Volkskunde 321.
[4]) Monum. German. Leges 1, 208.
[5]) Germanenrechte 2 (1934), 114 f.
[6]) *Wolff,* Gesch. d. Witwenehe 396 ff; *Schreuer,* Recht d. Toten 2, 34; *Friedberg,* Aus deutschen Bussbüchern 15.

Sinne als Bigamie gilt,[1]) wenn auch diese Auffassung in der Realität keine Anwendung gefunden hat.

Ähnliche Bestimmungen wie die karolingische gelten durch das ganze Mittelalter. Nach einer Reihe von Bussbüchern des 8. und 9. Jahrhunderts, z.B. den Canones Gregorii, den Capitula Dacheriana u.a., darf der Eheman erst dreissig Tage nach dem Tode seiner Frau, nach dem Poenitentiale Pseudo-Theodori auch die Frau erst einen Monat nach dem Tode ihres Mannes wieder heiraten[2]). In der Lombardei ist es der Frau im 12. Jahrhundert ebenfalls nicht vor Ablauf des Trauermonats gestattet, sich wieder zu verehelichen[3]). Im neueren Volksbrauch finden wir die Sitte vor allem noch in den urtümlicheren osteuropäischen Ländern. Nach Margaret, Estat de l'Empire de Russie (1607) kann sich die Witwe erst nach Ablauf der sechs Trauerwochen aufs neue verehelichen.[4]) Die gleiche Anordnung gilt heute für die Bewohner der Herzegowina[5]) und Ostgaliziens.[6])

Zusammenfassend muss noch einmal betont werden, dass das Recht des Verstorbenen auf Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft aus der Vorstellung vom »Lebenden Toten» entstanden ist. Nur der Lebende kann Ansprüche stellen oder umgekehrt, wer keine Forderungen mehr auf die Fülle menschlicher Notwendigkeiten und Lebensforderungen stellt, ist eben tot. So tritt auch hier der Dreissigste wiederum als terminus ante und post quem hervor, als Liquidation jenes aus der eigentlichen Lebenszeit herübergetragenen vitalen Zustandes und selbstverständlich, worüber noch eingehender zu sprechen sein wird,[7]) als Beginn eines neuen Daseins.

---

[1]) *Hinschius,* Kirchenrecht 1 (1869), 22; *Friedberg,* Kirchenrech (6. Aufl. 1909) 166.
[2]) *Wasserschleben,* Bussbücher 155,582,
[3]) Krit. Vierteljahresschr. f. Gesetzgeb. u. Rechtwissensch. 7 (1865), 278.
[4]) *Mansikka,* Religion d. Ostslawen (FFC 43) 360.
[5]) Zs. f. österreich. Vkde. 6, 65.
[6]) Am Urquell, N.F. 2, 109.
[7]) S. unten S. 361 ff.

Gerade dieses diffizile Thema des ehelichen Verkehrs mit einem Toten provoziert aber auch die Frage, ob die Indogermanen nun tatsächlich noch an ein solch aktives Fortleben nach dem Tode geglaubt haben oder ob alle diese Handlungen und Massnahmen der Trauerzeit, die sich auf eine solche Totenexistenz gründen, nur noch symbolischen Charakters sind, Bräuche, hinter denen sich wohl noch innige Neigung zum Toten aber kein tiefer Glaube mehr birgt, die wohl die Kontinuität des Ablaufs und der äusseren Erscheinung gewahrt haben, aber im Wesen und Sinn entleert sind?

Ich halte diese Frage für müssig. Die modernsten wie die ältesten Beispiele dieses Vorstellungsbereiches zeigen in ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit und Vitalität, dass hinter ihnen ein tatsächliches Glauben gestanden haben muss und noch steht, das als elementares Denk- und Gefühlspostulat a priori und zu allen Zeiten im Menschen veranlagt, in jedem Todesfall neu geboren werden kann. Selbst die moderne und um wieviel eher die ältere Wissenschaft fällt ja von Zeit über die Problematik des toten Körpers. Es ist doch zum mindest von eigenartigem Reiz, wenn ein so hervorragender Arzt und Rationalist wie Karl Ludwig Schleich auf die Undurchdringlichkeit des Bezuges von Leib und Seele auch nach dem Aufhören der Herztätigkeit und des Atmens weist und durch das Bedenken gegen die gewaltsame Zerstörung des Leibes die Bedeutung des toten Körpers hervorhebt.[1]) So ist, trotz allen erdenklichen Widerstandes unserer Ratio, der Glaube an das Leben des toten Leibes ein wesentlicher Bestandteil unserer seelischen Urgründe, ebenso unbegreiflich wie derjenige etwa an die Irrealia der Transsubstantiation, der Conceptio immaculata usw.

Von grösster Bedeutung jedoch, wiederum im Anschluss

[1]) *Schleich,* Von der Seele (1910); Ders., Bewusstsein u. Unsterblichkeit (1920); der Hinweis nach *Bornhausen,* Schöpfung (1930) 68; vgl. auch *Schleich,* Vom Schaltwerk der Gedanken (1924) 275.

an diese ungemein konkreten Beziehungen, ist die uns immer erneut beschäftigende Frage, ob der für den indogermanischen Totenglauben so charakteristische Vorstellungs- und Brauchtumsbereich des Dreissigsten in seiner Vitalität und Kraftfülle von jenen Abstrakta und Imponderabilien geformt sein kann, die uns Heutigen das Wesen der Seele und des Totendaseins ausmachen. Sind es tatsächlich nur das Erinnerungsbild, die Schattenseele, die hauch- oder nebelartige Psyche oder dergleichen, die den massiven Anspruch auf die hinterlassene Habe machen, das handfeste Verlangen nach dem Weibe tragen, die substantielle Speise beanspruchen, das gemeinsame Mahl mit den Hinterbliebenen fordern? Ein solcher Zusammenhang ist schwer denkbar und wird auch durch die ältesten und urtümlichsten Bräuche widerlegt. Diese zeigen eindeutig, dass es der »Lebende Tote» in praesentia war, der körperlich und in persönlicher Eindringlichkeit den Hinterbliebenen vor Augen, diese dreissig Tage über seine Ansprüche auf Beteiligung am Dasein seiner ehemaligen Lebensgemeinschaft stellte. Mit anderen Worten, all diese Bräuche werden von der Sitte getragen, den Toten dreissig oder vierzig Tage lang über der Erde im Kreise seiner Angehörigen zu halten und diesem lebend gedachten Leichnam geschieht all die Anteilnahme und Berücksichtigung, die wir bisher als besondere Eigenart des indogermanischen, individuellen Totenkultes herausstellen konnten.

Diese Sitte, den Toten eine geraume Zeit über der Erde zu halten, ist alt und verbreitet.[1]) Auch im indogermanischen Kulturbereich finden wir sie in ausgeprägter Form und Reste davon haben sich trotz kirchlicher und obrigkeitlicher Verbote [2]) bis in die neueste Zeit erhalten. Noch heute

[1]) Im folgenden nach *K. Ranke,* Totenbrauchtum in alter u. neuer Zeit, 3: Bestattungsfristen, Heimat (Kiel) 49, 110 ff.

[2]) Im Mittelalter ist es kirchlicher Grundsatz, den Toten schon am Sterbetage zu beerdigen, wenn an diesem Tage noch die Messe gelesen werden konnte, sonst erfolgte die Beisetzung erst am nächsten Tage, vgl. *Döring-Hirschfeld,* Tod u. Jenseits im Spätmittelalter 24; *Kriegk,* Dt. Bürgertum im Mittelalter (N.F. 1871) 155.

versucht man ja zuweilen, die Leiche über die gesetzliche Frist von drei Tagen hinaus wenigstens einen oder zwei Tage im Hause zu behalten [1]) und im vorigen Jahrhundert waren Fristen zwischen Tod und Bestattung bis zu drei Wochen durchaus üblich.[2])

Je weiter wir in die Jahrhunderte zurückgehen, umso länger werden, vor allem bei vornehmen Bestattungen, diese Zeitspannen. Die Leiche der am 19. Mai 1687 in Hamburg verstorbenen Frau Margarethe Hedwig von Alefeld wurde erst am 20. Juli bestattet.[3]) Die beiden Brüder von der Asseburg, die am 9. August 1696 verunglückten und am 9. bzw. 17. August verstarben, wurden am 2. Dezember in Wallhausen beigesetzt.[4]) Graf Johann von Wernigerode verschied am 30. Juli 1612 und wurde am 2. September begraben.[5]) Graf Christoph von Wernigerode starb am 21. November 1639 und wurde am 6. Juni 1639 bestattet.[6])

Sehr häufig begegnet nun die bekannte Dreissigst- oder Vierzigstfrist bzw. der äquivalente Termin von vier bis sechs Wochen. Kaiser Otto I. starb am 7. Mai 973 und wurde

---

1) So im Kreise Rendsburg, Heimatb. d. Kreises Rendsburg 108, und auf Fehrmarn, Mitteil. Peter Wiepert, s. oben S. 155.

2) In Eckernförde und im Bergischen Land fanden die Beerdigungen selten vor dem fünften Tage statt, Heimatb. d. Kreises Eckernförde 256; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 5, 258. In den Vierlanden erfolgte sie drei oder vier, zuweilen auch erst fünf bis sechs Tage nach eingetretenem Tode, *Finder*, Vierlande 2, 105; ähnlich im Magdeburgischen, vgl. *Garke*, Geburt u. Taufe, Hochzeit u. Tod 38 und in den Niederlanden, s. *Heuvel*, Volksgeloof en Volksleven (o.J.) 435. Im Kirchspiel Breklum in Holstein und in Vorpommern stand die Leiche fünf bis sieben Tage, im Kirchspiel Hügum im Schleswigschen, in Ostfriesland und bei den Russen acht Tage, in Eiderstedt und auf Norderney acht bis zehn Tage oder noch länger über der Erde, vgl. *Heimat* (Kiel) 33, 255; *Buchholtz*, Neuvorpomm. Leben im 18. Jh. (Diss. Greifswald 1910) 28; Heimat 20, 18; *Lüpkes*, Ostfries. Vkde. 124; *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 350; *Clausen*, Kirchl. Sitten u. Gebräuche in d. Landschaft Eiderstedt 34; *Siebs*, Die Norderneyer (1930) 108. In einigen Gegenden Norwegens vergehen sogar zwei bis drei Wochen, ehe der Tote in die Erde kommt, *Landstad*, Fra Telemarken 49.

3) Mitteil. d. Ver. f. Hamburg. Gesch. 7. 127.

4) Mansfelder Blätter 23, 32.

5) Zs. d. Harzver. 19, 236.

6) Ebda. 239.

am 4. Juni des selben Jahres, also nach genau vier Wochen in Magdeburg beigesetzt.[1]) König Günther von Schwarzburg wurde 1349 zwar schon fünf Tage nach seinem Tode bestattet, aber das Grab blieb noch dreissig Tage lang offen stehen,[2]) was nur eine Variation der oberirdischen Aufbahrung und Ausstellung im Sarkophag bedeutet.[3]) Graf Wolf Ernst von Wernigerode starb am 10. April 1606 und wurde vier Wochen später am 7. Mai »in einer Kapellen im Gewölbe gegraben».[4]) Frau Margarete Gloxin, geb. Jügertin, starb am 16. Jah. 1683 und wurde nach sechs Wochen am 25. Februar zur letzten Ruhe gebettet.[5]) Der am 14. Juli 1689 in Hamburg verstorbene dänische Oberst Cay Bertram Brockdorf von Bothkamp wurde einen Monat später am 14. August zu St. Michaelis begraben.[6]) Der schwedische Ritter Olof Andersson Deier starb am 5. März 1694 und wurde am 5. April, also nach einem Monat, in Häggestads Kyrka beigesetzt.[7]) Der Geheime Rats-Präsident Magnus Wedderkop in Kiel starb am 16. Jan. 1721 und wurde nach sechs Wochen am 28. Februar bestattet.[8]) Der Etats-Rat Gabriel Schreiber in Schleswig verschied am 4. Januar 1722. Sein Begräbnis fand genau dreissig Tage später am 3. Februar statt.[9]) Herzog Adolf Friedrich IV. von Mecklenburg-Strelitz schliesslich starb am 2. Juni 1794 und wurde nach Monatsfrist am 2. Juli bestattet.[10])

Bekannt ist der Brauch vor allem von den Totenfeierlichkeiten der französischen Könige, wo er sich bis in das 18. Jh.

---

1) *Gebhardt*, Hbd. d. dt. Geschichte 1 (6. Aufl. 1922), 316.

2) *Kriegk*, Dt. Bürgertum, N. F. 132, 369.

3) S. dazu unten S. 239, 334.

4) Zs. d. Harzver. 19, 234.

5) Nach einem Trauergedicht in der Schlesw.-Holst. Landesbibl. Sig. B 185: Nr. 11.

6) Mitteil. d. Ver. f. Hamburg. Gesch. 7, 127 f.

7) *Hagberg*, När Döden Gästar (Stockholm 1937) 304.

8) Nach einer Einladung zur Trauerfeier, Schlesw.-Holst. Landesbibl. B 185, Nr. 41.

9) Nach einem Trauergedicht v. Joh. Heinr. Wildhagen, ebda. B 185, Nr. 11.

10) Mecklenburg.-Strelitz. Heimatblätter 3, 24.

erhalten hat. Saint-Foix, ein Zeitgenosse Ludwigs XIV., hat uns einen eingehenden Bericht darüber hinterlassen. Danach wurde die Leiche vierzig Tage lang in einem Nebenzimmer aufgebahrt, während im Hauptsaal eine Wachseffigie des Verstorbenen die gleiche Zeit über zur Parade ausgestellt wurde. Man fuhr fort, dieses Bild wie den Lebenden zu bedienen: die Diener deckten den Tisch und brachten die Gerichte; der Haushofmeister übergab dem vornehmsten Pair, der zugegen war, die Serviette, um sie dem König zu praesentieren; ein Geistlicher segnete das Mahl.[1])

Während wir es bei den letzten Bräuchen vor allem mit Begräbnissen vornehmer Persönlichkeiten zu tun hatten, weist die ältere indogermanische Überlieferung diese Sitte bei vielen Völkern als Form der allgemeinen Bestattung nach. Von den iranischen Skythen. zB. berichtet Herodot: Die anderen Skythen (d.h. die gewöhnlicher Abstammung und Stellung) werden nach ihrem Tode von den Blutsverwandten auf einen Wagen gelegt und zu den Freunden gefahren. Jeder nimmt sie freundlich auf und unterhält sie mit einem Gastmahl, wobei auch dem Toten soviel wie den anderen vorgesetzt wird; und dies geschieht vierzig Tage lang, nach deren Verlauf das Begräbnis erfolgt.[2]) Ähnlich heisst es von den baltischen Aisten in einem Reisebericht des Normannen Wulfstan aus dem Jahre 890: Es ist unter den Aisten Sitte, wenn einer gestorben ist, dass er drinnen unverbrannt liegt unter seinen Verwandten und Freunden, einen Monat, bisweilen zwei,[3]) und all die Zeit, wo die Leiche drinnen liegt, da soll Trinken und Spiel sein und all sein Hab und Gut verzehrt werden.[4]) Auch die indischen Kukhis in Bengalen

---

1) *Sain-Foix,* Essais historiques sur Paris (4. Aufl. Paris 1766) 2, 236 ff; nach *Geiger,* Le roi est mort, vive le roi!, Schweiz. Arch. f. Vkde. 32, 1 ff.

2) *Herodot* IV, 73. Das Herumfahren erklärt *Zelenin,* Russ. Vkde. 320 aus der nomadsichen Lebensweise der Skythen. Bei sesshaften Völkern entsprach die Prothesis im Hause.

3) Script. rer. pruss. 1, 732 ff.

4) Zu dieser ungenauen Zeitangabe s. oben S. 57 ff.

stellen die Leichen ihrer Verstorbenen einen oder zwei Monate lang aus. Die nächsten Angehörigen werden von der weiteren Verwandtschaft während dieser Zeit bewirtet.[1])

Ähnliche Verhältnisse werden wir für die Griechen annehmen dürfen. Wenn nach dem fünften Bekkerschen Lexikon, den *Λέξεις ῥητορικαί*[2]) die Totenfeier am Dreissigsten Kathedra genannt wurde[3]) und diese Festbezeichnung nach den überzeugenden Darlegungen Klausers[4]) auf den Sitz des real vorhandenen oder später anwesend gedachten Toten zurückzuführen ist, so weist der ganze Sachverhalt auf eine alte, urtümlich dreissigtägige Leichenfeier, bei der der Tote in corpore, d.h. als Leichnam, anwesend war. Sollten so die überaus zahlreichen Darstellungen dieses Kathedraritus[5]) nicht ursprünglich einfach Abbildungen dieser kultischen Anaklisis des Toten und erst später zum Symbol seiner fiktiven Teilnahme geworden sein?[6])

Eine dreissigtägige Prothesis können wir auch für die Perser aus mehreren Stellen des Vendidad erschliessen.[7]) Wenn danach ein Mensch in seiner Hütte stirbt und aus bestimmten (etwa meteorologisch bedingten) Gründen nicht entfernt werden kann, soll er in einer flachen Grube im Hause

---

1) Zs. f. Ethnol. 5 (1873), 210.

2) *Bekker,* Anecdota Graeca 1 (1814), 268. Nach dem Lexikon gab es vier *καθέδραι.* Vielleicht ist die oben aufgestellte Vermutung einer Einwirkung des periodischen Monatskultes (s. oben S. 81 ff.) doch nicht zutreffend und mit den vier Feiern sind die typischen Totenfeste am ersten, dritten, neunten und dreissigsten Tage gemeint, zumal im Lexikon des Photios (Ed. Naber 1, 303) die *καθέδρα* als Totenfeier am »ersten Tage des Verstorbenen» beschrieben wird. Damit wäre die dreissig Tage dauernde Kathedra oder Totenfeier noch mehr gesichert.

3) Auch *Hesychios* (Ed. Schmidt 790) kennt *καθέδραι* als Tage der Trauer um Verstorbene.

4) *Klauser,* Die Cathedra im Totenkult der heidnischen u. christlichen Antike (1927), vor allem 52 ff.

5) *Klauser* 60 ff.

6) Nur zögernd verneint Klauser diese Frage, ohne stichhaltige Gründe für seine Ablehnung zu geben.

7) Vendidad 5, 12; 8, 4 ff; *Wolff,* Avesta, Die Heiligen Bücher der Parsen (1910) 365 ff; Encycl. of Rel. and Eth. 4, 503; vgl. *Clemen,* Griech. u. lat. Nachrichten über d. pers. Religion (1920) 120.

auf Asche oder Mist aufgebahrt und zwei, drei oder dreissig Tage mit Staub von Ziegeln, Steinen oder trockenen Erdarten bedeckt werden. Nach dieser Zeit soll er durch ein Loch in der Wand herausgetragen und der Luftbestattung, d.h. der Vernichtung durch aasfressende Tiere, übergeben werden. Da an anderer Stelle des Vendidad [1]) der Dreissigste als Trauerzeit für die nächsten Anverwandten genannt ist, wird seine Erwähnung hier nicht auf Zufälligkeit beruhen, sondern mit dem gemeinindogermanischen dreissig- bzw. vierzigtägigen Sepulchralritus in Zusammenhang stehen. Eruiert man ferner aus der Überschicht der Zarathustra-Religion die zu Grunde liegenden, altiranischen Totenvorstellungen, so gelangt man vermutlich zu folgendem Kernbrauch: Ursprünglich wird die Leiche, wie bei den Balten, Skythen, Griechen, Indern usw. dreissig Tage lang ausgestellt worden sein. Nur auf diese Prothesis kann die von Herodot, Strabo und Cicero[2]) bezeugte altpersische Konservierungsmethode mit Hilfe einer Wachsschicht zu beziehen sein. Bei der später üblichen Luftbestattung, die der raschen Zerstörung des Leibes durch aasfressende Tiere dient,[3]) oder bei einem unmittelbar nach dem Todesfall stattfindenden Begräbnis ist eine solche, auf eine kurze, eben dreissigtägige, Frist gerichtete Erhaltungsmassnahme sinnlos. Nach dieser dreissigtägigen Aufbahrung ist der Tote bestattet worden. Diese primitive Form der Sitte hat sich später nur noch in besonderen Fällen erhalten. Auch die Erdbestattung wird durch die Aussetzung verdrängt, mag sich aber, wie Bertholet vermutet,[4]) rudimentär, wenn auch an falscher Stelle, in der erwähnten Bedeckung

1) Vend. 12, 1 ff; *Wolff* 393 ff.

2) *Herodot* 1, 140; *Strabo*, Geogr. XV, 3, 20; *Cicero*, Tusc. 1, 45, 108.

3) Vgl. *Lehmann*, Die Perser, in *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel. Gesch. 2, 215. Die eben erwähnten und eine Reihe älterer Schriftsteller schreiben übrigens die Sitte, den Leichnam durch wilde Tiere zerreissen zu lassen, nicht den Persern, sondern ursprünglich den Magiern zu.

4) *Bertholet*, Persischer u. jüdischer Auferstehungsglaube, Festschr. f. Andreas (1916) 61.

des Leichnams mit Ziegelstaub, Steinen oder trockener Erde erhalten haben, wenn man in diesem Verfahren nicht, was meine Meinung ist, Entstellung bzw. Ersatz der alten Konservierung zu erblicken hat.[1]) Man wird also die Möglichkeit einer altpersischen dreissigtägigen Prothesis nicht von der Hand weisen können.

Auch bei den Germanen wird man mit einer urtümlichen dreissigtägigen Ausstellung des Leichnams rechnen müssen. Die Nordgermanen bezeichneten ganz im Sinne des Geschehens den Tag des Begräbnisses mit »at utfaru», »tha utföres», »utferthae dagh» oder »at like utfaerth».[2]) Die meisten Quellen meinen damit sicher den dritten Tag, da sie im weiteren den Siebenten, Dreissigsten und den Jahrestag anführen. Das Wästgötalag lässt dagegen den Termin offen. Wenn aber das Gedächtnismahl am Dreissigsten im Dänischen noch heute »uthfardisoel», im Niederländischen »eten-uitvaart», der Grabbesuch des Geistlichen nach der Dreissigstmesse im schweizerischen Volksdialekt »usäwisänä» (ausweisen) genannt wird,[3]) so weist die gemeingermanische Verbreitung der Benennung doch darauf hin, dass auch der dreissigste Tag mit der Ausfahrt oder Ausweisung (d.h. mit dem Begräbnis) des Toten in Zusammenhang gestanden haben muss. Darauf deutet ja auch das Eidsivathing, in dem es heisst: Niemand soll eine Leiche länger im Hause haben als fünf Nächte».[4]) Auch Weinhold nimmt an, dass die Bestattung sehr häufig erst einige Zeit nach dem Tode erfolgte.[5]) Eine solche Zeitspanne erforderte allein schon die sorgfältige Bereitung der Gruft und der Aufwurf des Hügels. Nach Ibn Fadhlan stellten die Waräger allerdings den Toten

1) Worauf die nachdrücklich hervorgehobene trockene, die Zersetzung neutralisiernde Substanz der Deckschicht weist.

2) Wästgötalag Ka. 27; Ostgötalag Kap. 7, § 2; Södermannalag Kap. 11; Uplandslag Kap. 8; alle Stellen bei *Homeyer*, Dreissigste 137.

3) Globus 80, 93; *Peters*, Flämisches Volkstum 63; *Homeyer* 156.

4) Eidsivathing 1, 51; *Meissner*, Bruchstücke der Rechtsbücher des Borgarthings und des Eidsivathings (1942) 129.

5) *Weinhold*, Altnordisches Leben (1857) 488 ff.

nur noch 10 Tage aus.[1]) Schliesslich weist doch aber der so weitverbreite, mittelalterliche Brauch der dreissigtägigen Prothesis bei Deutschen und Skandinaviern darauf hin, dass auch ihre Vorfahren die Toten dreissig Tage lang aufbahrten, bevor sie sie der feierlichen Bestattung oder Verbrennung übergaben. Man wird deshalb, trotz mancherlei anders lautender Zeugnisse, diesen Sepulchralritus auch für den germanischen Totenkult ansetzen müssen.

Dieser Brauch ist übrigens in modifizierter Form auch in den christlichen Kultbereich übernommen worden. Von den Trauerfeierlichkeiten für den 1916 verstorbenen, melchitischen Patriarchen von Alexandrien, Kyrillos VIII., wird berichtet, dass die Leiche des Kirchenfürsten während der ganzen Exequien, die für ihn gehalten wurden, also nach orthodoxem Ritus vierzig Tage lang, alter Sitte gemäss auf dem Bischofstuhle sass.[2]) Klauser weiss von griechischen Priestern im Kolleg S. Atanasio in Rom, dass ihre Leiche ebenfalls bei den Exequien anwesend ist.[3])

Häufiger sind aber in alter und neuer Zeit Fristen, deren Endtermine mit den in der Dreissigstzeit üblichen Totengedenktagen zusammenfällt, die also sehr wahrscheinlich als Abschwächung und Auflockerung der ursprünglichen dreissigtägigen Aufbahrung und Ausstellung des Leichnams aufzufassen sind[4].) Bei den Römern dauerte die collocatio des Toten früher offenbar sieben bis neun Tage.[5]) Nach Homer blieben die Kinder der Niobe neun Tage unbestattet,[6]) was vielleicht ebenso wie die neuntägige Frist bis zur Beisetzung der Gebeine des Hektor [7]) auf einen altgriechischen Volks-

1) *A. Zeki Validi Togan,* Ibn. Fadlâns Reisebericht (1939) 89, Anm. 4.
2) Kathol. Missionen 45 (1916/17), 270; nach *Klauser,* Cathedra 145.
3) *Klauser* a. a. O.
4) Vgl. auch die oben S. 164 angeführten Bräuche aus Deutschland, Skandinavien und Russland.
5) *Mau,* Art. »Bestattung», *Pauly-Wissowa* III, 1, 349.
6) *Homer,* Ilias XXIV, 610.
7) Ebda, XXIV, 664 ff; 784 ff.

brauch bzw. auf eine in der Prothesis übliche Kultfrist weisen mag.[1]) Eine zehntägige Aufbahrung bis zur Verbrennung bei den germanischen Warägern an der Wolga bezeugt 922 Jbn Fadhlan.[2]) Die Prothesis des Achill dauert sogar siebzehn Tage.[3]) Das feierliche funus für Augustus und Tiberius fand schliesslich erst nach drei Wochen statt.[4])

Natürlich ist solcher Brauch nur möglich, wenn die Leiche während dieser Zeit durch geeignete Mittel konserviert wird. Von den Aisten versichert Wulfstan entsprechend, dass sie die Kunst verstanden hätten, Kälte zu erzeugen und die Leichen darin zu erhalten.[5]) Die Skythen überzogen nach Herodot während der vierzig Tage währenden Umfahrt die Toten mit einer Wachsschicht.[6]) Das gleiche Verfahren, vermutlich für eine entsprechend kurze Dauer, ist uns von den Persern und Babyloniern bezeugt.[7]) Und wie schon bei Homer Thetis die Leiche Hektors durch Nektar und Ambrosia vor Verwesung schützt,[8]) so ist in der ganzen Antike Honig das Antiseptikum zur kurzfristigen Erhaltung des Leichnams.[9])

Ähnlichen Konservierungsmethoden wurde bei anderen indogermanischen Völkern auch die Leiche im Grabe unterworfen.[10]) Auch hier wird, sowohl als Dauer der Behandlung wie der Wirkung, häufig die alte Dreissigstfrist erwähnt, was meines Erachtens darauf hinweist, dass diese Neuerung aus dem urtümlicheren Brauch der häuslichen Prothesis

1) So auch *Freistedt,* Altchristl. Totengedächtnistage 121.
2) *Schröder,* Quellenbuch d. altgerman. Religionsgesch. 127.
3) *Homer,* Odyssee XXIV, 63 ff.
4) *Weber,* Princeps, Studien zur Geschichte des Augustus 1 (1936), 76 u. Anm. 34 b.
5) Script. rer. pruss. 1, 733.
6) *Herodot* IV, 71.
7) *Herodot* I, 140; *Strabo,* Geogr. XV, 3, 20; *Cicero,* Tusc. 1, 45, 108.
8) *Homer,* Ilias XIX, 39; vgl. *Roscher,* Nektar und Ambrosia (1883) 56 ff.
9) So z.B. für die Perser von *Herodot* 1, 198 berichtet; vgl. *Roscher* a. a. O; Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 304.
10) S. *Wilke,* Religion d. Indogermanen 54 f.

herzuleiten ist.[1]) Denn hier hatte die terminierte Erhaltung des Toten einen realen und zweckentsprechenden Sinn. Die lediglich dreissig Tage währende Konservierung im Grabe ohne handgreifliche und wahrnehmbare Beziehungen zu dem ehemaligen Lebensbereich des Verstorbenen entbehrt dagegen jeglicher sinngemässen und kausalen Idee, im Gegensatz zur Vorstellung von der notwendig ewigen Dauer des Leichnams, die in den Mumifizierungsmethoden etwa der Ägypter, Inkas usw. zum Ausdruck kommt. Die Indogermanen scheinen dagegen von Anfang an nur auf eine kurzfristige Wahrung der physiologischen Integrität gezielt zu haben, worauf schon die für eine stete Erhaltung unzureichenden Methoden (Vereisung bei unserem Klima, leicht zerstör- und zerfallbare Wachsschicht, Honig usw.) weisen. So legten z.B. die Slawen und Perser die Leiche, in der Absicht, eine allzuschnelle Fäulnis zu verhüten, auf eine Kohle-, Asche- oder Sandunterlage oder umgaben sie von allen Seiten mit Kohlen, Kalk oder Baumrinde.[2]) Das erinnert an die noch heute in der Schweiz und im Allgäu geübte Sitte, dreissig Tage lang klein gestossene Kohle oder Eisenspäne auf das Grab zu streuen.[3]) In der Tat legt man ja in manchen Gegenden Europas Eisen auf die Leiche, um der raschen Verwesung vorzubeugen.[4]) Und wenn man nach altem westgotischen [5])

[1]) Den Übergang zwischen den beiden Bräuchen charakterisiert etwa als Einzelfall noch die Bestattung des deutschen Königs Günther von Schwarzburg (s. oben S. 165), der zwar schon nach fünf Tagen beerdigt wurde, dessen Grab aber noch dreissig Tage lang offen stand.

[2]) Über die Perser s. Vendidad 8, 4 ff; s. auch oben S. 66, 167 ff. Zu der slawischen Sitte s. *Mansikka*, Religion d. Slawen 125; in Aasen (Baden) wird noch heute Asche in den Sarg gestreut, *Dietrich*, Mutter Erde 130. Zur Asche als Leichenkonservierungsmittel im Mittelalter s. auch *Schultz*, Höfisches Leben zur Zeit der Minnesinger 2 (1880), 404, 406; vgl. dazu ferner unten S. 344 f. über die Sitte des Sarkophags.

[3]) Schweiz. Idiotikon 3, 1014 (mehrere Sonntage nach der Bestattung); *Hoffmann-Krayer*, Schweizer Volksfeste 50 (ebenso); *Reiser*, Allgäu 2, 304 (am dritten, siebenten und dreissigsten Tage wiederholt).

[4]) Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 724; *Höhn*, Tod. 333; Schweiz. Arch. f. Vkde. 11, 8; *Schönwert*, Aus der Oberpfalz 1, 246.

[5]) *Dölger*, Der Exorzismus im christl. Taufritual, in Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums (Ed. Drerup) III, 1/2, 95 f.

und englischen[1]) oder heutigem wendischen Brauch [2]) Salz auf die Leiche legt oder in bzw. auf das Grab wirft in der Absicht, die Wiederkehr des Toten zu verhindern oder die Dämonen von ihm fern zu halten, so wird diese apotropäische Kraft des Minerals auf sein konservierendes Element zurückzuführen sein, das das Tote vor der Zerstörung bewahrt und dem daher das Prinzip des Lebens innewohnt, das es wiederum bei einer Reihe alter Völker (Ägypter, Babylonier usw.)[3]) zur Mumifizierung geeignet erscheinen liess.

In der Beschränkung auf eine nur dreissig- bzw. vierzigtägige Erhaltung des Leichnams hebt sich der indogermanische Brauch, wie schon erwähnt, von den Gepflogenheiten und Vorstellungen anderer alter Kulturvölker ab. Die ägyptische Art der Konservierung z.B. dient der dauernden Erhaltung des toten Körpers, der Umgestaltung des Verstorbenen zur Mumie, zum ewigen »Lebenden Leichnam«[4].) Die Indogermanen dagegen suchen dem Verfall des Leibes, dem wirklichen Tod als dem natürlichen Ende des einstigen materiellen Daseins nicht entgegen zu stehen. Wohl wahren sie die menschliche Existenz, solange die Auflösung den Eindruck des Lebens noch nicht verwischt, den ungestörten Ausdruck der Physiognomie noch nicht verletzt hat, solange der Tote nach ihrer Anschauung noch Mensch mit Empfindung, Willen und Tatkraft ist, aber darüber hinaus geben sie den Körper der Vernichtung anheim. Sie wussten wohl schon früh von einer Wiedergeburt in einem neuen Leib oder von einer Ewigkeit der Seele.

Diese Sitte nun scheint mir die urtümlichste Form des

[1]) *Hazlitt*, Faiths and Folklore 2 (London 1905), 533.

[2]) *Wuttke*, Der deutsche Volksaberglaube 465, § 737.

[3]) *Wiedemann*, Das alte Ägypten 114 f; *Jeremias*, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern 321.

[4]) *Wiedemann*, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter (3. Aufl. 1910) 23; *Erman*, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1885) 421 ff.

Dreissigstbrauchtums in all seinen Äusserungsformen zu sein: Der Tote leibhaftig noch dreissig Tage inmitten seiner gewohnten Gemeinschaft, begabt mit allem Sinnen und Trachten des Lebens, mit dem Gefühl für Recht und Ordnung, gepflegt von den Seinen mit der Liebe und der Pietät, die ihm als einem zukommt, der auf der Schwelle zwischen Tod und Leben, im Tor zur Welt der Ahnen steht. Gerade jetzt in dieser Zeit wird die Verbundenheit mit ihm durch feierliches Mahl und Spiel, durch strengste Wahrung seiner Rechte, durch engste Teilnahme an seinem Dasein besonders gepflegt. Reste davon haben sich bei uns, wenn auch verständlicherweise nur innerhalb der verkürzten Bestattungszeit, bis heute erhalten. Die Letten z.B. setzten nach einem Bericht des Menecius im 16. Jh. den angekleideten Toten wie einen Lebenden in einen Sessel an den Tisch. Die anderen Hausgenossen, Verwandten und Bekannten setzten sich ebenfalls hinzu und, indem sie den Toten so noch einmal in ihre Mitte nahmen, tranken und schmausten sie tüchtig.[1]) Im Hannoverschen Wendland war es noch im vorigen Jahrhundert Sitte, am Tage vor einer Beerdigung sich im Trauerhause einzufinden und das Leichenmal gemeinsam mit dem an den Tisch gesetzten Toten einzunehmen.[2]) Auf Helgoland setzte man noch in letzter Zeit den Toten angezogen in eine Sofaecke. Einige der nächsten Anverwandten pflegten ununterbrochen um ihn herumzusitzen und von ihm Abschied zu nehmen.[3]) In Cardiff sah ein Berichterstatter noch Ende des vorigen Jahrhunderts bei einer irischen Totenfeier die Bahre, auf der der Tote festgebunden war, schräg an die Wand gelehnt; der Tote, das Gesicht unbedeckt, hatte eine Pfeife

[1]) *Menecius,* De sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Script. rer. liv. 2, 391; vgl. auch die ausführlichen Beschreibungen dieser Sitte bei *Praetorius,* Deliciae Prussiae 101. S. dazu auch *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 123; *J. Meyer,* Bestattungsbräuche der alten Letten, Felliner Blätter 1 (1859), 63.

[2]) *Ebeling,* Blicke in vergessene Winkel 2 (1889), 211.

[3]) *Siebs,* Die Helgoländer (1928) 72.

zwischen den Zähnen, während seine Freunde und Verwandten neben ihm am Tische sassen, tranken und rauchten.[1]) Was unterscheidet dieses Brauchtum von den alten Gepflogenheiten etwa der Skythen vor 3000 oder der Aisten vor 1000 Jahren als nur der verkürzte Zustand des feierlichen Beisammenseins?

Dass dieses Brauchtum in seiner ursprünglichen Form die ganze Dreissigstzeit über geübt worden ist, scheint mir nach dem vorliegenden Material nicht mehr zweifelhaft zu sein. Diese Zeit muss demnach mit der Existenz des Toten, mit seinem individuellen Wesen als »Mensch», als lebende Persönlichkeit, irgendwie aufs engste verbunden gewesen sein. Diese Annahme wird sich im weiteren bestätigen und wir werden den Grund in der einfachen und urtümlichen Erkenntnis von der dreissigtägigen Lebensdauer des Leichnams finden.

Überblicken wir noch einmal das behandelte Trauerbrauchtum, so heben sich zwei Momente als besonders bemerkenswert ab. Zum ersten die Differenz, die in den verschiedenen Brauchtums- und Vorstellungsäusserungen einmal in der Erhaltung des »Lebenden Leichnams», in seiner rechtlich fundierten Teilnahme am Leben der Hinterbliebenen, zum andern in der Partizipation der Trauergemeinschaft am Totendasein, also an dem schon getrennten und verschiedenen Zustand des wirklich Verstorbenen zum Ausdruck kommt; und zweitens, dass von einer eigentlichen Trauer innerhalb des primären Brauchtums keine Rede sein kann.

Das erste Moment zeigt in der Tat eine beachtliche Diskrepanz im Wesensgefüge des Dreissigstbrauchtums. Auf der einen Seite steht die dreissigtägige Prothesis des Toten mit allen ihr assoziierten Bräuchen, in denen die intensive Anteilnahme des Verstorbenen an seinem alten Wirkungsbereich zutage tritt: also 1) das Trauerfasten als Ausdruck der haus-

[1]) Revue des trad. popul. 8 (1893), nach *Sartori,* Speisung d. Toten 8.

wirtschaftlichen Befehlsgewalt des Toten; 2) die Gültigkeit der Ehe diese Zeit über, die in der Potenz des lebenden Leichnams und in seiner Eigenart als Rechtssubjekt begründet ist; 3) das unten zu besprechende Verfügungsrecht des Toten auf seinen Besitz, das eine Erbfolge erst nach vollzogenem Dreissigsten zulässt; 4) das Dreissigstmahl, das aus der ursprünglich dreissigtägigen Festgemeinschaft mit dem Toten erwuchs usw.

Vollkommen anders orientiert ist der zweitgenannte Brauchtumskreis, der auf der Vorstellung beruht, dass der Tote mit dem Erlöschen der Lebensfunktionen zu einem anders gearteten Wesen wird, abgeschieden schon von den Hinterbliebenen, in einen eigenen Bereich eingehend, der zwar noch durchaus im Diesseits der Lebenden liegt (Totenberg, Sippenfriedhof usw.) und intensive Beziehungen zwischen beiden Sphären des Daseins zulässt (z.B. die Verlegung der wichtigsten Institutionen des öffentlichen und privaten Lebens an die Totenstätte), aber doch den Verstorbenen als gesondertes Wesen in einer besonderen Welt erscheinen lässt. Die Funktionen des Totenkultes sind nun nicht mehr nach dem aktiven Wesen der zwar gestorbenen, aber doch noch leibhaftig vorhandenen Wesenspersönlichkeit Mensch ausgerichtet, sondern auf den wirklich als tot Erachteten, an den nun auf Grund einer immanenten und kontinuierlich erhaltenen Gefühlslage die Fürsorge der Hinterbliebenen herangetragen werden muss. Mit anderen Worten, wir haben es nunmehr mit einer echten Totenpflege am »Lebenden Toten» statt mit einer Resonanz auf das Recht des »Lebenden Leichnams» zu tun.

Die auslösende Initiative der Vorstellungsgehalte ist also in beiden Fällen eine verschiedene, die Richtung der Brauchtumsäusserungen eine entgegengesetzte. Man versucht nicht mehr, den Toten dem Wesen der Lebenden sondern diese den veränderten Verhältnissen des Verstorbenen anzupassen. Die Grundform des Brauchtums ist demnach ganz generell

im Gedanken einer Teilnahme am Totendasein, entweder durch eine direkte Partizipation der Hinterbliebenen oder durch die Pflege des Toten zu suchen. Im einen Falle handelt es sich also um die Totenfolge oder ihre ablösenden Modifikationen: Blut- und Haaropfer, Schwarzbemalung, Trauertracht usw., im anderen um die fürsorgenden Massnahmen um das Wohlergehen des Verstorbenen durch Darbietung von Speise, Wärme, Licht, Unterhaltung usw. Die Direktive der Handlung liegt jetzt also in den Händen der Lebenden, während sie vorher in der fiktiven Vitalität des noch dreissig Tage körperlich anwesenden Toten begründet war. Dementsprechend findet auch die Bestattung in dem neuen Anschauungsbereich nicht mehr an jenem Termin sondern kurz nach dem Tode statt. Die ungeheuer eindringliche und bestimmende Konstitution des alten Dreissigsten hat sich aber auch hier durchgesetzt, indem auch der Leiche im Grabe noch Leben zugedacht wurde und dementsprechend die ganze Zeit über oder an den bestimmten Festtagen in ihr mit den erwähnten Gaben und Zuwendungen bedacht wurde.

Die generelle oder mentale Priorität bzw. die Frage der Entwicklung der einen Vorstellung aus der anderen steht hier nicht zur Debatte. Im Bereich des Dreissigsten wird man dagegen, auf Grund seiner rein physiologischen Kondition, den Glaubens- und Brauchtumskreis um den lebenden Leichnam als das Primäre ansetzen müssen. Schon sehr früh, wenn nicht gleichzeitig mit jenem, muss aber auch die Vorstellung von der zum Toten hin orientierten Fürsorge, die ja ebenfalls zu den ältesten Totenkulterscheinungen gehört, aufgenommen worden sein, wenn man überhaupt eine solche rationalistische Scheidung der beiden Bereiche, wie wir sie hier getroffen haben, für diese frühen Zeiten als bewusst voraussetzen darf. In den historisch erfassbaren Bräuchen und Vorstellungen der Indogermanen erscheinen jedenfalls beide Anschauungen, die von der bestimmenden Toten-

gewalt und jene von der Teilnahme am Totendasein, gleichwertig nebeneinander, und es scheint nicht, als wenn die ihnen zugrunde liegende, ideologische Varietät in der Erkenntnis jener Menschen eine besonders bedeutsame Rolle gespielt hätte.

Ebenso bemerkenswert wie die angeführte Diskrepanz im Dreissigstbrauchtum ist der ethische Widerspruch zwischen unserem modernen Trauergefühl und den erwähnten indogermanischen Trauersitten. Selbstverständlich wird es schon früh beim Todesfall selbst oder bei den verschiedenen Erinnerungsfesten Äusserungen des Schmerzes und der Klage gegeben haben, spontan hervorgerufen durch die Unmittelbarkeit des eingetretenen Verlustes. Aber diese gefühlsmässige Aufwallung scheint schon bei den Indogermanen durch eine natürliche Veranlagung zum Mass in die festen Formen eines ordnenden Brauchtums geleitet worden zu sein, in dem, im Gegensatz zu dem leidenschaftlicheren, orientalischen Trauergehaben, nur wenig Raum für Leid und Tränen war. Zum andern haben aber viele der uns heute ungewöhnlich und masslos erscheinenden Trauersitten mit einem eigentlichen Schmerzgefühl nichts zu tun sondern sind symbolischer Ausdruck einer Partizipation am Totenzustand, also Ritus.

Grundsätzlich kann man wohl sagen, dass der kühleren, indogermanischen Eigenart der exzentrische und anhaltende Ausdruck des Trauergefühles fremd war und vor allem für die Männer als entwürdigend galt. Die Griechen lehnen seit alter Zeit eine Totenklage, die kein Mass kennt, ab.[1]) Nach Plutarch herrscht bei Ägyptern, Syrern und Lydern eine ausgiebige Totenklage, während bei Griechen, Kelten und Galatern im Gegensatz dazu die Kargheit und Schlichtheit der Trauerkundgebung auffällt.[2]) Bei Homer verurteilt

[1]) *Leipoldt,* Der Tod bei Griechen u. Juden 125.
[2]) *Plutarch,* Trostschr. an Apollonius 22, 133 a; 133 a; eine Andeutung ähnlicher Art übrigens auch bei *Seneca,* Gespräche VI, 7, 2 f. (an Marcia über den Trost).

Apollo als Vertreter echten Griechentums die leidenschaftlichen Traueräusserungen Achills.[1]) Nach Ailian muss sich ein Spartaner tadeln lassen, weil er zu laut klagt.[2]) In Sparta ist ja äusserste Beschränkung der Trauer und ihrer Gebärden zu einem wesentlichen Bestandteil des Lebensstils geworden. Als die Spartaner im Jahre 371 v. Chr. die Schlacht bei Leuktra verlieren, feiert die Hauptstadt gerade ein Fest. Trotz der schlimmen Nachricht bricht man die Feier nicht ab. »Am folgenden Morgen, als alle genau wussten, wer geblieben und wer mit dem Leben davongekommen war, begaben sich die Väter, Angehörigen und Freunde der Gefallenen auf den Marktplatz, grüssten einander mit heitrer Miene und waren voller Stolz und Freude. Dagegen blieben die Verwandten derer, die sich gerettet hatten, wie bei einem Trauerfall mit den Frauen zu Hause.»[3]) Ähnliche Haltung wird auch im übrigen Griechenland gewahrt. Xenophon z.B. (gest. 354 v. Chr.) opfert gerade, als man ihm den Tod seines Sohnes Gryllos mitteilt. Da nimmt er den Kranz ab, den er der Sitte gemäss beim Opfern trägt; aber er unterbricht die heilige Handlung nicht. Und wie der Bote weiter erzählt, sein Sohn sei im siegreichen Kampf gefallen, setzt er auch den Kranz wieder auf.[4]) In Griechenland setzt sich demnach die Volksmeinung, wie vor allem der Geist der führenden Denker für grösste Schlichtheit in der Trauerkundgebung ein.[5])

Dennoch müssen seit frühester Zeit, wahrscheinlich auf Grund autochthoner und orientalischer Einflussnahme,[6]) starke Gegenströmungen vorhanden gewesen sein. Darauf weisen die zahlreichen Gesetzgebungen, wie die des Atheners

[1]) *Homer,* Ilias XXIV, 40 f; vgl. auch *Schreuer,* Recht d. Toten 2, 55 (orientalische Herkunft der masslosen Trauerklage).
[2]) *Ailianos,* Bunte Geschichten IX, 27.
[3]) *Plutarch,* Agesilaos 29.
[4]) *Ailianos,* Bunte Geschichten III, 2 f.
[5]) *Leipoldt,* Tod bei Griechen u. Juden 124.
[6]) Vgl. *Schreuer,* Recht d. Toten 2, 55.

Solon,[1]) des Spartaners Lykurgos[2]) oder die Gesetze von Mytilene, Syrakus, Koos, Böotien usw.,[3]) die ihrem Wesen nach nicht nur Negation, Verbote, sondern Rückbesinnung auf die ureigene, massvolle Trauerhaltung gegenüber dem unbändigen, orientalischen und vorderasiatischen Gehaben sind.[4]) Die gleichen Verhältnisse finden wir bei den Römern, wo das Zwölftafelgesetz (451/50 v. Chr.) die Trauerexzesse verbietet, eine Anordnung, die später von Sulla (gest. 78 v. Chr.) erneuert und verschärft wird.[5])

Eindeutig massvoll ist vor allem die Haltung der Germanen. Von ihnen berichtet Tacitus: »Das Klagen und Weinen lassen sie bald, Schmerz und Gram erst spät. Für Frauen schickt es sich zu trauern, für Männer zu gedenken».[6]) Völlig im Einklang damit steht z.B. die Trauerschilderung Hrefnas, der Witwe des erschlagenen Kjartan in der Laxdaelasaga: Hrefna reiste ins Nordland mit ihren Brüdern und war tiefgebeugt vom Schmerz: aber doch benahm sie sich mit edlem Anstand, denn sie sprach freundlich mit jedermann. Hrefna verheiratete sich nicht wieder nach dem Tode Kjartans. Sie lebte nur noch kurze Zeit, nachdem sie ins Nordland zurückgekehrt war, und es ist die allgemeine Erzählung, dass ihr das Herz vor Leid brach.[7])

Noch urtümlicher ist die Haltung der Hinterbliebenen in den schon wiedergegebenen Berichten über die dreissigtägigen, baltischen und skytischen Totenfeste. Auch hier ist die Dominante der Stimmung das Feiern und Fröhlichsein mit dem Toten. Gelegentliche Sympathiebezeugungen für diesen, vor allem das uns fremd und unheimlich anmutende Verwunden des Körpers,[8]) sind, wie schon erwähnt, nicht Gebärden

1) *Plutarch,* Solon 21, 5.
2) Ders., Lykurgos 27.
3) *Pernice,* Griech. u. röm. Privatleben 65.
4) So auch *Ruland,* Gesch. d. kirchl. Leichenfeier 150.
5) *Leipoldt,* Tod bei Griechen u. Juden 135.
6) *Tacitus,* Germania Kap. 17.
7) Laxdaelasaga Kap. 50; Thule 6, 165.
8) Die Skythen z.B. zerkratzten sich nach Herodot IV, 71 die Stirn und Nase, zerschnitten sich die Arme, schnitten sich ein Stück vom

des Schmerzes sondern symbolisierte Handlungen der Totenfolge, also nicht Ausdruck einer Individualstimmung, sondern Ritus, Totenkult.

Der eigentliche und urtümliche Sinn der Trauerriten ist demnach nicht im Leid der Hinterbliebenen sondern in der rechtlich fundierten Verbundenheit mit dem Toten und in der religiösen Urgründen entsprungenen, aktiven Teilnahme an seinen Verhältnissen und Daseinsformen zu suchen. Damit würde sich dieser Brauchtumskomplex in seiner ursprünglichen Form und Gesittung überzeugend in den Rahmen des gesamten Dreissigstbereiches eingliedern, der gerade in dieser uns heute merkwürdig, zuweilen sogar abstossend anmutenden Betonung des Lebenbejahenden durch Lachen, Scherzen, Singen, Abhalten von Spielen, Festmahlen, Tänzen usw. ebenfalls keinen Raum für ausgesprochene Trauerkundgebungen bietet.

Wir stehen hier allerdings einer vollkommen anderen als der gewohnten, dualistisch und transzendent eingestellten Geistigkeit gegenüber. Sie kennt keine Alternative zwischen Himmel und Hölle und dementsprechend nicht die Ungewissheit und Bangigkeit des christlichen Herzens. Sie kennt keine Trennung des Jenseits vom Diesseits und daher nicht den masslosen Schmerz über den Verlust eines der Ihrigen. Sie kennt auch nicht oder vielleicht besser nicht mehr die Furcht vor dem Tod und den Toten und die Verunreinigung durch sie und daher keine ängstliche Fernhaltung vor der Leiche, vom Trauerhause, von der letzten Ruhestätte.

Es ist alles ganz anders. Der Verstorbene ist nicht beklagenswert, denn er lebt wie einst fort, im Kreise der Vorangegangenen, gebunden an die Seienden und an die Kommenden, die eines Geschlechtes mit ihm sind und deren Ursprung und Ende in seinem Reich, der bergenden Mutter

Ohr ab usw. Nach Ibn Dostah (912 n. Chr.) zerschneiden sich bei den Slawen die Weiber, wenn ein Familienglied gestorben ist, Hände und Gesichter mit Messern (*Schrader,* Totenhochzeit 17 f.).

Erde, sind. Er lebt nicht fern sondern unmittelbar bei oder inmitten der menschlichen Gemeinschaft, von der er noch ein Glied ist. Welche religiöse Tiefe und welche Verbundenheit drückt so das litauische Wort gyvatà mit seinem urtümlichen, den Raum der Lebenden und der Toten zusammenfassenden Bedeutungsgehalt »Wohnung, Bauerngut, Lebensunterhalt, ewiges Leben, ewige Seligkeit» aus.[1]) Und eben deshalb ist es höchstes Gebot der Lebenden, ihre Toten im heimatlichen Bereich zu bergen: corpora suorum etiam in dubiis proeliis referunt.[2]) Heimat der Lebenden ist Heimat der Toten. Sie leben in den grossen Sippengräbern und in den Bergen der Feldmark das frohe Dasein der Ahnen, wie es die bäuerlich primitivste aller Isländersagas, die Eyrbyggjasaga, so eindringlich schilder .[3]) Sie leben in den Geschlechterfriedhöfen inmitten der Siedlung, in den Familiengrüften unmittelbar bei ihren Höfen und Besitzungen, wie etwa Prinz Heinrich von Preussen, oder sogar im Hause unter der Schwelle, wie der isländische Bauer Hrappr der Laxdaelasaga oder wie der Langobardenkönig Alboin, immer unter der Berufung, weiterhin am Wohl und Wehe der Nachkommen teilnehmen zu wollen.[4]) Man gibt ihnen, was ihnen in erster Linie gebührt: das Dasein unter den Lebenden, die Gesellschaft der Menschen, indem man sie entweder im umhegten Bezirk der eigenen Welt bestattet oder indem man die Feste des Lebens und des Jahres, die gesetzmässige Ordnung der Sippe und des Staates an ihre Grabstätten verlegt und dort vollzieht.[5])

---

1) *Wüst,* Indogermanisches Bekenntnis (1943) 78.

2) *Tacitus,* Germania Kap. 6; ähnlich der Kampf um die Leiche des Patroklus Ilias XVII, 1 ff., deren Beisetzung nach Ilias VII, 333 nicht bei Troja sondern in der heimischen griechischen Erde erfolgen soll.

3) Eyrbyggjasaga Kap. 11; Thule 7, 27.

4) S. dazu unten S. 369 f.. Der Zug, dass Hrappr zu einem schädigenden Wiedergänger wird, ist bedingt durch seine frühere Bösartigkeit und hat nichts mit seinem Wunsche und der darin ausgedrückten Glaubenshaltung zu tun.

5) Vgl. *Ranke,* »Brautsteine», Heimat (Kiel), 48, 331 ff. Ders., Rosengarten, Recht und Totenkult (1951) 116 ff.,140 ff.

Das alles kann keinen Gedanken der Trauer aufkommen lassen. Es kann aber ebenso wenig aus dem Gefühl einer Furcht vor dem Verstorbenen entstanden sein. Dagegen spricht schon die räumliche Nähe der Toten in der Welt der Lebenden. Dagegen spricht ihre Teilnahme an den wichtigsten Institutionen des familialen und staatlich-politischen Lebens. Dagegen spricht, dass man ihnen Wärme, Licht und Nahrung zukommen liess und vor allem, dass man ihnen ihre Waffen mitgab. Und dagegen spricht schliesslich auch, dass sie in den urtümlichsten Strömen der Überlieferung noch die »holden», die »guoten», die »boni» und »manes», die »*μάκαρες*» hiessen.[1])

Wenn wir uns fragen, woher das Wesen der heutigen Trauer kommt, so ist dafür wohl vor allem der Einfluss der christlichen Eschatologie mit der Ungewissheit des göttlichen Schiedsspruches verantwortlich. Hinzukommt die Entwicklung unserer Vorstellungswelt, die die frühere Einheit von Tod und Leben aufgelöst hat und in ersterem nur noch eine Trennung sieht, ein Verlassen, das jenen Schmerz hervorruft, der nun durch die dreissig Tage oder länger währende Trauerzeit mit ihren vollkommen anders gearten Bräuchen zum Ausdruck gebracht wird. Hinzu kommt als Fundamentalerlebnis christlichen Fühlens die »heilige Trauer» um die passio Christi, die den idealen Christen auch in den sorgenfreien Momenten seines Daseins die Trauer suchen lässt. »Für das frühchristliche und das mittelalterliche Denken, sofern es wahrhaft christlich ist, sind Frömmigkeit und Trauer, Glauben und Schmerz, Beten und Weinen gleichbedeutend».[2]) Nicht zuletzt wird aber auch die orientalische Unreinheits- und Busstimmung, eingesickert durch die Kanäle jüdisch-

---

1) Vgl. *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 20 b; *Güntert,* Kalypso (1919) 91 f; *Fustel de Coulange,* Der antike Staat (1907) 15.

2) *Balogh,* Imber lacrimorum (Zur Frage des altchristlichen »Gebetweinens»), Didaskaleia 3 (Torino 1926), 10 ff.

griechisch-christlicher Synkretismen wesentlich zur Gestaltung des heutigen Trauerempfindens beigetragen haben.[1])

Dennoch ist das alte Wesen nie völlig untergegangen. In jahrtausendelanger Kontinuität hat es sich in einzelnen Formen und Überlieferungen mehr oder minder frei von Kontaminationen bis heute erhalten. Und im Verein mit den klar und eindeutig sprechenden Rudimenten aus ältester und alter Zeit ergibt sich das Bild einer ungetrübten Feierstimmung, die die Indogermanen unter dem Eindruck des Todes ergriff, einer Stimmung, die in jedem einzelnen Falle getragen wurde von dem Hochgefühl der Treue und der unbedingten Verbundenheit zu diesem Toten, der einst der Same ihres Daseins gewesen war.

[1]) Man vgl. dazu die nach *Mansi,* Sacr. conc. et decret. nova et ampl. coll. 8, 629 vom Conc. Arelatense (524) stammende Ermahnung bei Regino von Prüm, De eccles. discipl. 1, 382 (*Migne,* Patr. lat. 132, 266): Die Laien, welche Leichenwachen abhalten, sollen das mit Ehrfurcht und Zittern und Ehrerbietung tun. Niemand wage es, dabei teuflische Lieder zu singen oder Scherze und Tänze zu veranstalten, welche die Heiden durch die Lehre des Teufels erfunden hätten. Denn wer wüsste nicht, dass es teuflisch sei und nicht nur der christlichen Religion fremd, sondern auch der menschlichen Natur zuwider, dort zu singen, sich zu freuen und zu betrinken und Gelächter anzustimmen und bei Hintansetzung aller Pietät und Liebesgefühle gleichsam ausgelassen über den Tod des Bruders zu sein, wo Trauer und Klagen mit weinerlicher Stimme über den Verlust des lieben Bruders erklingen sollten? Und deshalb sei solche unpassende Fröhlichkeit und verderblicher Gesang um Gottes Willen ganz und gar zu verbieten. Wer singen wolle, der solle Kyrie eleyson singen, sonst möge er ganz schweigen.

Kapitel 3.

Totenmahl und Totenspeisung.

Als ein wesentliches Ergebnis der Untersuchung über die Trauerriten stellte sich die Anwesenheit des »Lebenden Leichnams» bei der dreissigtägigen Totenfeier heraus. Auf dieser Sitte beruht ein grosser, vermutlich der älteste und urtümlichste Teil des Dreissigstbrauchtums. Auf sie gehen auch die gemeinsamen Grundlagen des Totenmahles und der Totenspeisung zurück.[1]) Denn bei dem dreissigtägigen, festlichen Beisammensein mit dem Verstorbenen wurde dieser bei Mahl und Trunk mit dem gleichen Anteil wie die Lebenden bedacht.[2]) Schon Herodot legt in seinem Bericht über die skytischen Sepulchralriten auf diese Gleichstellung grössten Wert: Sie »setzen dem Toten soviel wie den anderen vor».[3]) Dem gleichen Brauchtum begegnen wir bei den heidnischen Balten des 10. Jh., von denen der Normanne Wulfstan berichtet, dass sie, die Leiche mitten unter sich, einen Monat lang schmausen, trinken und spielen.[4]) Dass der Tote hierbei vollwertig an den Mahlzeiten beteiligt wurde, geht aus dem im gleichen Kulturraum sich kontinuierlich bis in die Neuzeit fortsetzenden Brauch hervor, ihn beim Leichenschmaus am dritten Tage nach dem Tode, also kurz vor der Bestattung,

[1]) Die Erkenntnis schon bei *Freistedt,* Altchristliche Totengedächtnistage 100 f.: »Totenopfer und Totenmahl gehören der Idee nach zusammen und sind auch zusammen gefeiert worden». Ähnlich auch *Clemen,* Religionsgeschichte Europas 1 (1926), 218.

[2]) Zum Widerspruch des dreissigtägigen Trauerfastens mit dem dreissigtägigen gemeinsamen Mahl mit dem Verstorbenen s. unten S. 309.

[3]) *Herodot* IV, 73.

[4]) Script. rer. pruss. 1, 732 ff.

unter die Lebenden zu setzen, ihn mit Speisen und Trank zu versehen und ihm von Zeit zu Zeit zuzutrinken.[1])

Von dieser dreissigtägigen Feier gemeinsam mit dem Leichnam besitzen wir an zuverlässigen Zeugnissen nur die beiden Berichte aus dem baltischen und skythischen Volkstumsbereich. Wenn aber bei den Griechen das Mahl am ersten und dreissigsten, wahrscheinlich auch am dritten und neunten Tage,[2]) gelegentlich »kathedra» nach dem Sitz des ursprünglich leibhaftig anwesenden Toten genannt wird, so steht zu vermuten, dass ihnen ebenfalls in älterer Zeit eine dreissigtägige, gemeinsame Feier mit dem Verstorbenen bekannt war, die in der Folge auf die vier Hauptfesttage beschränkt und, nach der Kürzung der Prothesis, in das Grab verlegt wurde.[3]) Den gleichen Sachverhalt darf man bei den Germanen voraussetzen, bei denen noch heute das Dreissigstmahl eten-uitvaart, uthfardisoel usw., nach utfarth, Begräbnis, genannt wird, was zumindest auf das gemeinsame Dreissigstmahl mit dem Leichnam, vielleicht, entsprechend dem baltischen, skythischen und griechischen Verfahren, auch auf eine dreissigtägige Festgemeinschaft mit ihm schliessen lässt.[4])

Im übrigen ist die Singularität dieser Zeugnisse nicht verwunderlich, da dieses sicher älteste und de facto urtümlichste Brauchtum in der historisch greifbaren Zeit der indogermanischen Kulturentwicklung bereits stark im Abklingen und bei den meisten Völkern von gemilderten Formen abgelöst ist. Auch bei den Iranern und Balten findet ja bald nach der herodotischen bzw. der normannischen Berichterstattung eine zeitliche Reduzierung der Sitte auf das Leichenmahl vor oder unmittelbar nach der Bestattung am dritten Tage statt,

[1]) Diese Sitte hat mannigfache Beachtung gefunden, vgl. z.B. *Schwenck*, Mythologie d. Slawen 302 f; Ausland 47 (1874), 211; *Zweck*, Litauen 172; Arch. f. Rel. Wiss. 17, 482; Globus 61, 365; *Sartori*, Speisung d. Toten 6; *Schnippel*, Vkde. v. Ost- u. Westpreussen 2, 49 usw.
[2]) S. dazu oben S. 167.
[3]) Über diese hinreichend bezeugte Feier im Grabe s. unten S. 195.
[4]) S. oben S. 169.

wie ja Herodot von den den Skythen benachbarten Thrakern nachdrücklichst versichert, dass diese nur noch die dreitägige Ausstellung der Leiche und den sie begleitenden Festschmaus kennen.[1]) Immerhin sind uns auch Beschränkungen auf die längeren Kultperioden innerhalb der Dreissigstzeit, analog natürlich der äquivalenten Dauer der Prothesis, bekannt. Von den Chioniten z.B., ein den Persern im Norden benachbartes, vielleicht sarmato-iranisches Teilvolk,[2]) weiss Ammianus Marcellinus zu berichten, dass sie einen siebentägigen Leichenschmaus um den aufgebahrten Toten, begleitet von Klagen, Tänzen und Totengesängen, kennen.[3])

Im allgemeinen beschränkt sich jedoch schon früh die Haus- und Festgemeinschaft mit dem »Lebenden Leichnam», infolge der Reduzierung der Bestattungsfrist, auf die drei Tage nach dem Tode und in dieser speziellen, dem Toten intimst gewidmeten Kultzeit wird nun allerdings bei vielen Kultur- und Primitivvölkern noch heute ein kompaktes Brauchtum geübt, das sich in nichts von dem der ältesten Zeiten unterscheidet. Beispiele aus dem baltischen Raum, dem hannoverschen Wendland, von Helgoland und von den Iren hatte ich schon oben mitgeteilt.[4]) Dazu noch folgendes: Bei den Leichenwachen in den Dörfern um Iglau fanden die Schmausereien in Gegenwart des Toten statt. Er erhält seinen Anteil und wird dabei angeredet und geliebkost.[5]) In ähnlicher Form hat sich die Sitte bis heute bei den Syrjänen erhalten, bei denen sich die Verwandten neben dem auf eine Bank gestellten Sarg niederlassen und den Verstorbenen einladen, mit ihnen das letzte Mahl einzunehmen.[6]) Noch

[1]) *Herodot* V, 8.
[2]) *S. Pauly-Wissowa*, Realencycl. 3 (1899), 2286, 2526.
[3]) *Ammianus Marcellinus*, Rer. gest. 19, 1, 10 f. (Ed. Clark 157 f.).
[4]) S. oben S. 174 f.
[5]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 6, 409; ähnlich beim Leichenschmaus im hannov. Kreis Neustadt (*Heckscher*, Vkde. d. Kr. Neustadt, 1930, 167) und in den Vierlanden (Niedersachsen 15, 248), ohne dass allerlings ausdrücklich vom Angebot der Speisen an den Toten die Rede ist.
[6]) Globus 71, 372.

im 19. Jh. umgingen in Litauen die Leidtragenden, beim Leichenmahl die »angeputzte Leiche» und boten ihr vom gemeinsamen Mahl an.[1]) Die Letten vertreiben sich in der letzten Nacht vor dem Begräbnis die Zeit mit Singen und Spielen, wobei auch den reichlich aufgetragenen Speisen und Getränken kräftig zugesprochen wird. Dem Toten werden dabei in kleinen Schüsselchen gute Bissen an den Sarg gestellt.[2]) Bei den Polen ist es nach mündlichen Berichten polnischer Studenten noch heute üblich, dass die Leidtragenden bei den Leichenfeiern um den auf einen Tisch aufgebahrten Toten sitzen, essen und trinken und dem Toten anbieten. Photographien dieser Feiern sollen lange aufbewahrt werden.[3]) In Siebenbürgen sollen um den auf den Wirtshaustisch gestellten Sarg Trinkgelage des ganzen Dorfes, Tänze des betrunkenen Trauergefolges und andere Dinge mehr stattgefunden haben.[4]) In Dänemark fand im vorigen Jahrhundert das Leichenmahl vor der Beerdigung in der grossen Diele des Bauernhauses statt; der offene Sarg stand in der Mitte, an den Wänden die Tische mit Speisen und Getränken für die Gäste.[5]) Diese Sitte, das Totenmahl im selben Zimmer, wo der offene Sarg steht, stattfinden zu lassen, ist im übrigen eine noch heute weit geübte[6]) und sie, wie ihre im animistischen Sinne abgeschwächte Form, die Feier nach der Beerdigung an der Stelle, wo der Verstorbene aufgebahrt gewesen war, abzuhalten,[7]) scheinen mir in der Tat der letzte Rest

1) *Zweck,* Litauen 172.
2) Globus 82, 367.
3) Mdl. von polnischen Studenten an der Universität Kiel.
4) Niederdt. Zs. f. VKde. 6 (1928), 12.
5) Folk-Lore 18 (Lond. 1907), 365.
6) Alpenpost (1871) 388 (Graubünden); Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 4, 275; *Schulenburg,* Wendisches Volkstum 113; Heimat (Kiel) 17, 57 (Vierlande); *Stölting,* Germanisches Glaubenserbe im niedersächs. Volksbrauchtum (1940) 121; *Rosén,* Död och begravning 8. Ganz verblasst, aber doch noch im alten Zusammenhang steht die Sitte, die Totenzehrung bei dem Wirt abzuhalten, bei dem der Verstorbene am liebsten verkehrte (Mitteil. d. Anthropol. Ges. Wien 56, 1926, 304, Grossarltal, Salzburg).
7) *Leonhardi,* Rhätische Sitten u. Gebräuche (1844) 27; *Andree,* Braunschweiger Volkskde. 320; *Garke,* Geburt, Hochzeit u. Tod 45.

jener alten häuslich-kultischen Speisekommunion zwischen dem Toten und den Lebenden zu sein.

Zuweilen wird dieses Totenmahl, gleichsam als letzte gemeinschaftliche Handlung, am Grabe abgehalten. Von den Bewohnern Livlands meldet z.B. A. M. Frenzel zu Anfang des 18. Jh., dass sie beim Begräbnis einen Ring um den Toten bilden und einander zutrinken. Auch der Tote erhält ein Glas, das ihm ins Gesicht bzw. den Mund geschüttet wird.[1]) Ähnliches weiss Brand 1673 von den Letten zu berichten.[2]) Nicht uninteressant ist schliesslich, dass diese Sitte auch in den altchristlichen Totenkult übernommen wurde. Die Abendmahlsfeier am dritten Tage, also kurz vor der Bestattung, fand im Beisein der Leiche statt und bis zum 7. Jh. ist, wie schon einmal erwähnt, der Brauch geübt worden, ihr die Hostie in den Mund zu schieben, den Toten also direkt am heiligen Mahl kommunizieren zu lassen. Hier tritt, in christliche Verhältnisse umgesetzt, deutlich die alte heidnische Verbindung von Leichenmahl und Totenspeisung in Erscheinung.[3]) Erst nach Überwindung dieses Synkretismus konnte sich die Eucharistie im Totenkult endgültig zur christlichen Novitas der Seelenspeise, der geistigen und geistlichen Hilfe für den Toten durchringen.

In all diesen Bräuchen ist der lebende Leichnam Mahl- und Zechgenosse der Lebenden. Die frühe Übereinstimmung von Totenmahl und Totenspeisung liegt demnach auf der Hand. Totenspeisung als Bezeichnung für die aktive, pflegsame Massnahme der Hinterbliebenen trifft daher für diese ursprünglichen und urtümlichen Formen des Brauchtums nicht den rechten Sinn, denn der Tote ist nicht passiv sondern durchaus gleichberechtigt und -tätig gedacht. Er nimmt als individuelle Persönlichkeit am Mahle teil. Ja, er ist, analog seiner noch dreissig Tage geltenden Stellung als pater familias, als

1) Nach *Schwenck,* Mythologie d. Slawen 302.
2) Globus 73, 114.
3) S. oben S. 43. Vgl. dazu *Wieland,* Altar u. Altargrab (1912) 151 ff.

der Gastgeber, der eigentlich aktive Teil der Mahlgemeinschaft.[1]) Sehr eindeutig spricht diese alte Auffassung noch Artemidoros aus: »Es ist Sitte bei den Kultgenossen, zu den Wohnungen der Toten zu gehen und dort zu speisen. Die Bewirtung geschehe, so sagt man vom Toten gemäss der Ehrung, die ihm durch die Kultgenossen zuteil wird.»[2]) Und ebenso deutlich kommt diese Einstellung noch in einer Reihe von Bräuchen der alten und neuen Zeit heraus. So etwa, wenn man sich in Dänemark beim Toten für die genossenen Speisen bedankt,[3]) wenn der Verstorbene nach tscherkessischem Glauben die Nichtteilnahme an seinem Totenmahl als persönliche Kränkung empfindet,[4]) wenn nach bosnischer Sitte die Teilnehmer nach dem Totenmahl unter keinen Umständen mehr etwas zu Hause essen dürfen, weil sie damit bezeugen, dass sie der Gastfreiheit des Toten nicht Genüge getan haben,[5]) oder wenn schliesslich der Lebende selber schon beizeiten für die würdige Ausstattung seines Totenmahles sorgt. Ein Walliser Bauer äusserte daher in diesem Sinne: »West nach mim Tod nit alle voll und toll ässe chend, de verleidet mer's Läbe».[6]) Und dementsprechend wird auch in dieser Landschaft bis in die neuere Zeit ein richtiger Abschiedstrunk mit dem Toten veranstaltet: der Hauswirt spart Wein auf für seine Bestattung, dann stand von diesem Totenwein ein Pokal voll auf dem Sarge, und die

[1]) Nicht nur bei den Indogermanen, auch bei den Finnen wird der Tote als Gastgeber des Leichenschmauses betrachtet, *Negelein,* Haupttypen des Aberglaubens 374.

[2]) *Artemidoros,* Oneirocritica V, 82 (Ed. Hercher 271). Auch auf einer Reihe antiker Totenmahlreliefs erscheint der Tote ganz offensichtlich als der Gastgeber, s. Pfuhl in Ib. k. Kaiserl. Deutsch. Archäol. Inst. 20 (1905), 143 f.; vgl. auch die römische Grabinschrift CIL 1,2641: rogo te, expedi mi hospitium; s. *Maass,* Orpheus 210.

[3]) *Feilberg,* Danske Bondeliv 2, 107, 114.

[4]) *Klemm,* Allgemeine Kulturgeschichte 4, 41.

[5]) *Krauss,* Volksglaube u. religiöser Brauch der Südslawen (1890) 151.

[6]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1086; vgl. die ganz ähnliche Haltung einer pommerschen Bäuerin: »So'n Gräwnis ohn Aeten is goa nichts. So'n we ick nicht hewwe. As ein Schwin we ick nicht begrowen sin!» *Borchers-Kaiser,* Leben u. Sterben im pommerschen Volksbrauch (1936) 29.

männlichen Leidtragenden stiessen damit an den Sarg an, riefen dem Toten auf Wiedersehen zu und tranken.[1])

In ähnlichem Sinne werden wohl alle Bräuche, in denen Speisen und Geschenke auf den Sarg oder das Grab gestellt und von dort an die Teilnehmer weitergereicht werden, als symbolischer Hinweis auf die Gastfreundlichkeit des Toten aufzufassen sein. Die griechische Kollyba z.B. (gekochter Weizen mit Rosinen, Mandeln usw.) wird dem Toten am dritten, neunten und vierzigsten Tage auf das Grab gesetzt und dann an die Anwesenden ausgeteilt.[2]) In Belgrad werden der Leiche flache, auffallend bunte Kuchen vorangetragen und an die Trauergäste zum Verzehren am Grabe verteilt.[3]) In Oberkärnten, im Rosental und in Unterkärnten hält ein Nachbar ein Schüsselchen mit Mehl, Eier, Salz und dergleichen über den Sarg hin und schenkt es dann den Armen.[4]) Auch bei den Finnen verteilt der Hauswirt über den Sarg weg Branntwein an die Gäste aus einem alten Glase.[5]) Zuweilen ist diese alte Sitte in den Bereich des Kinderglaubesn herabgesunken. In Gross-Elfingen (Schwäb. Ries) z.B. werden Lebkuchen und andere gute Sachen auf das Grab gelegt. Die Ortshebamme führt dann das Kind, dessen Vater oder Mutter beerdigt werden soll, zum Grab, gibt ihm die Sachen und versichert ihm, dass der Vater oder die Mutter das noch gegeben habe aus Liebe zu ihrem Kinde; dann erst folgt der Grabgesang.[6])

Die gleichen Sitten kehren bei den Gedächtnisfeiern wieder, und hier erinnert nun tatsächlich nur noch die Bindung an die Individualität des Grabes oder der einstigen Behausung des Verstorbenen daran, dass er ursprünglich als der eigentliche Gast- und Geschenkgeber galt. In seiner typisch mittelalterlich-

[1]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1082; vgl. die ganz ähnliche Szene in Heers Roman »An heiligen Wassern» (4. Aufl. 1900) 80.

[2]) *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 122.

[3]) Globus 80 (1901), 93.

[4]) *Graber,* Volksleben in Kärnten (1934) 414.

[5]) Arch. f. Rel. Wiss. 37 (1941/42), 188.

[6]) *Birlinger,* Volkstüml. aus Schwaben 2, 321.

karitativen Anwendung hat sich dieses Brauchtum vor allem in den kirchlich bestimmten Seelgerätsstiftungen erhalten: Der Frankfurter Jakob Heller vermacht z. B. 1519 zehn Gulden, welche an seinem Dreissigsten in Viertelschillingen vor seiner Haustür gespendet werden sollen, sowie sechs Achtel Mehl, um aus denselben Brot zu backen. Nikolaus Uffsteiner aus der selben Stadt verordnet 1491 in seinem Testament, man solle während seiner Dreissigst in seinem Hause täglich zehn Arme speisen.[1]) In Wallonien ist es noch heute weit verbreitete Sitte, Brot oder Geld vor der Tür des Sterbehauses zu verteilen.[2])

Besonders klar kommt schliesslich der Gedanke, dass das Gelage auf Kosten des Verstorbenen und nicht der Hinterbliebenen geht, in der oberdeutschen und italienischen Redenart »den Toten vertrinken», »versaufen» oder »verzehren»,[3]) »mangiar i morti»,[4]) mittelhochdt. auch »die Seele vertrinken»[5]) heraus, denn »einen vertrinken» heisst, auf dessen Kosten trinken.[6]) Der Redewendung liegt demnach die

[1]) *Kriegk,* Dt. Bürgertum, N. F. 180.

[2]) *Warichez,* Autour de nos anciennes funérailles, Coll. Dioec. Tornac. 23, 57.

[3]) Vgl. »das todten vertrincken», epulae ferales, *Frisius,* Dict. (1556) 551a; Dt. Wörterb. XII, 1, 2002; den Toten vertrinken, Sudetendt. Zs. f. Vkde. 1, 164; den Verstorbenen vertrinken, *Schmeller-Frommann,* Bayr. Wörterb. 1, 668; *Fischer,* Oststeir Bauernleben (1903) 51; jemanden vertrinken, ihn begraben, *Stieler,* Volksleben aus Bayern (1885); *Höfler,* in Globus 80, 93 (Bayern); man fragt z.B.: »wenn hamma'n vertrunka?» statt: »wann haben wir ihn begraben?» (*Stieler* 130). Im Thüringer, Wald sagt man: die Leiche versaufen, wenn man nach der Beerdigung einkehrt, Zs. d. Ver. f. Vkde. 6, 182 (Kreis Schleusingen). Den gleichen Sinn hat die oberpfälzische Redensart: den Toten eindaychdeln, *Schönwerth,* Aus der Oberpfalz 1 (1857), 257 (daichdeln zu got. dauhts, Mahl), d.h. also den Toten verzehren. Die Züricher werden wegen ihrer grossen Leichenschmäuse »Totenfresser» oder »Totenvertrinker» genannt, *Rochholz,* Deutscher Unsterblichkeitsglaube 205.

[4]) *Kolbe,* Hessische Sitten (2. Aufl. 1888) 22.

[5]) Z.B. *Hans Sachs,* »ein klaggesprech dreyer kleger mit dem man ob seinem verstorbenen bösen weib» (Ed. Keller 5, 271): »wir wöllen hin gehn nach dem wein, die seel vertrincken nach altem brauch».

[6]) Dt. Wörterb. XII, 1, 2002; *Schmeller-Frommann,* Bayr. Wörterb. 1, 668; *Fischer,* Schwäb. Wörterb. 2, 1389. So z.B. »die armen Leute verzehren und vertrinken», auf Kosten der Untertanen in den Wirts-

alte Vorstellung zu Grunde, dass der Tote selbst die Kosten des Mahles tragen muss, also noch Eigentümer der Hinterlassenschaft ist.

Ungeachtet der in den Spätformen dieses Brauchtums dominierenden animistischen und transzendenten Vorstellungen wird, nach den aufschlussreichen frühen und den neueren sinn- und formbewahrten Zeugnissen zu urteilen, der Verstorbene in corpora, und zwar nicht nur als Teilnehmer sondern vor allem als Gastgeber, bei den eigenen Totenfeierlichkeiten anwesend gewesen sein. Daher ist es wohl besser, für die Frühzeit dieses Brauchtumsbereiches nur von einem Totenmahl und nicht von Totenspeisung zu sprechen.[1]) Die Realität dieser für unser heutiges Denken unerhört engen und massiven Tisch- und Festgemeinschaft[2]) wird im übrigen noch durch eine Reihe begleitender Gesten und Bräuche gehoben. So etwa, wenn dem Toten zugetrunken wird,[3]) wenn man ihn fragt, ob er an irgend etwas Mangel leide,[4]) wenn man ihn auffordert, zu essen und es sich wohl sein zu lassen,[5]) wenn man ihn liebkost,[6]) wenn man sich für das Essen bei ihm bedankt[7]) usw.

häusern essen und trinken, *Schmeller-Frommann* 1, 668. »Welcke markenote des weigerde, den mach men vordrinken up ses penninge», *Schiller-Lübben,* Mittelniederdt. Wörterb. 5, 345b, Beleg von 1339.

[1]) *Geiger,* Art. »Totenmahl», Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1081 glaubt, beide aus der bekannten Tendenz zur Deutung des Totenkultes aus Furcht und Apotropäismus trennen zu müssen. Ich möchte annehmen, dass die oben angeführten Zeugnisse zur Genüge beweisen, dass die Leichenspeisung ursprünglich mit dem Kommunionkult des Totenmahles zusammenfällt.

[2]) Die ja im übrigen durchaus mit den äquivalenten Vorstellungen von der Gemeinschaft der Totenfolge, der Bettgemeinschaft der Witwe mit dem Verstorbenen usw. korrespondiert.

[3]) *Hartland,* Legend of Perseus, 2, 298 (Shrewsbury); Hdwb, d. dt. Abergl. 5, 1082 (Wallis).

[4]) Ausland 47 (1874), 211 (Balten).

[5]) Globus 71, 372 (Permier); schon griechisch-heidnisch, vgl. *Epiphanius,* Ancoratus 86, 5 (Die griech.christl. Schriftsteller d. ersten drei Jhdte. 1, 106): »Steh auf, N.N., iss und trink und lass dir wohl sein».

[6]) *Sartori,* Speisung d. Toten 8 (Iglau); Folklore 18, 365 (Dänemark).

[7]) *Feilberg,* Danske Bondeliv 2, 113 f; 121 (Westjütland).

Dieses Brauchtum ist nun, als integrierender Bestandteil der dreissigtägigen Prothesis, mit der Verkürzung der Sitte zu der heute gemeinüblichen dreitägigen Bestattungsfrist entweder, wie wir sahen, auf die gleiche kurze Zeitdauer beschränkt oder zum dreissigtägigen Grabritus modifiziert worden. So und nicht anders sind wohl die »profana sacrificia mortuorum circa defuncta corpora apud sepulchra illorum» der sogenannten Mainzer Musterpredigt aus der Zeit Karls des Grossen zu verstehen.[1]) Als Mahl um den Toten bzw. dass Grab fasst Kircher auch das griech. *περίδειπνον* und Nehring das lat. silicernium auf,[2]) wobei es jedoch zweifelhaft erscheint, ob diese letzgenannten Feiern vor oder nach der Bestattung auf oder im Grabe stattfanden. Gerade die Erinnerungsfeiern im Grabe sind uns durch die Archaeologie und Altertumswissenschaft für die Stein- und Hügelgräber der Germanen, die Kurgane der Slawen, die Kuppelgräber und Grabkammern der Griechen, Römer und Kelten hinreichend erwiesen.[3]) Wir finden sie in neuerer Zeit sogar noch bei den Chewsuren. In Anatori, ihrer berühmten Nekropole, sind zu beiden Seiten der Beinhäuser Bänke aus Schieferplatten angebracht, wo die Toten früher in sitzender Stellung bestattet wurden, gut versehen mit Tabak und anderen Gaben, die von Zeit zu Zeit, besonders natürlich an den Erinnerungsfesten, erneuert wurden.[4])

---

[1]) Zs. f. dt. Altertum 12, 436 ff. (nach 789 in Mainz entstanden).

[2]) *Kircher,* Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (1910) 56; *Nehring,* Seele u. Seelenkult bei Griechen, Italikern u. Germanen (Diss. Breslau 1917) 15 (silicernium aus sedi-cerniom).

[3]) *Seger,* Art. »Totenopfer», *Hoops* Reallex. d. german. Altertumskde. 4, 338 ff; *Klauser,* Kathedra 83 ff; *Schneider,* Mensae oleorum, Röm. Quart. Schr. f. christl. Altertumskde. 35 (1927), 287 ff; *Sartori,* Speisung d. Toten 38. Die archaeologischen Befunde der Grabhügel wie der in ihnen befindlichen Opferschichten ergeben die Tatsache, dass beide zu wiederholten Malen (eben wahrscheinlich an den üblichen Gedenktagen) aufgeschüttet wurden, vgl. z.B. *Ebert,* Reallex. d. Vorgeschichte 13, 413; *Haase,* Volksglaube u. Brauchtum d. Ostslawen 297; *Stengel,* Die griech. Kultusaltertümer (3. Aufl. 1920) 144, 147 ff.

[4]) *Hahn,* in der Beilage zur (Münchener) Allgemein. Ztg. (1898) Nr. 99, 6, nach *Sartori,* Speisung d. Toten 39.

Diese Sitte ist, wie soviele andere Paganismen auch, in das Christentum eingedrungen [1]) und hat vor allem bei der episkopalen Geistlichkeit heftigstes Missfallen erregt.[2]) Nach Augustin warf man z.B. den Christen vor, dass sie »über den Verstorbenen auf das Ausschweifendste tranken, den Leichen Gastmähler ausrichteten, über den Begrabenen sich selbst begruben und ihre Gefrässigkeit und Trunkenheit sich als etwas Religiöses anrechneten.»[3]) An dieser instruktiven Anklage interessiert die Bemerkung, dass die Teilnehmer sich über den Begrabenen selbst begruben, womit doch wohl, wenn es nicht metaphorisch gemeint ist, zum Ausdruck gebraucht werden soll, dass sie die Totenmähler in den grossen, geräumig ausgebauten Grabanlagen unter der Erde unmittelbar beim Toten selbst abhielten.

Solche Denkmäler sind der Vorwurf für zahlreiche griechische und römische Grabbilder, auf denen in der Regel der Tote, auf einem Ruhepolster oder auf einer Bank liegend oder sitzend, mit seinen Angehörigen gemeinsam die von Dienerinnen aufgetragenen Speisen verzehrt. Freilich gestatten diese Darstellungen, wie Leipoldt sehr richtig bemerkt,[4]) keinen abolut sicheren Schluss auf das Vorhandensein eines tatsächlichen Sepulchralbrauches. Aber die Analogie zu anderen Abbildungen des Totenkultes (Ausstellung der Leiche, Trauerbezeugungen, Leichenzug, Bestattung, Verbrennung usw.) geben der Deutung als Totenmahldarstellung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit,[5]) zumal, wenn in den Epigrammen solcher Gräber die Gemeinsamkeit des Speisens besonders hervorgehoben wird, wie z.B. in einem römischen Grabe, wo es heisst: »si gratus homo es, misce bibe da mi!»[6]).

---

[1]) *Klauser,* Kathedra 132 ff; *Bruck,* Totenteil 290.

[2]) Vgl. z.B. die Zitatensammlung bei *Klauser* 133 ff.

[3]) *Augustinus,* De morib. eccles. 34 (*Migne,* Patr. lat. 32, 1342).

[4]) *Leipoldt,* Tod bei Griechen u. Juden 159.

[5]) So auch *Klauser,* Kathedra 61 ff.

[6]) Corp. inscr. lat. 6, 2357 (= *Buecheler,* Carmina latina epigraphica 1, 838).

Allgemein bekannt und geübt sind aber vor allem die Totenfeiern auf dem Grabe. Auf sie mögen auch das oben erwähnte griechische περίδειπνον, das römische silicernium oder die circumpotatio, das germanische »manducare et bibere super tumulos» usw. zu beziehen sein.[1]) Auch hier wird die Leiche noch an Mahl und Trunk beteiligt, zufrühst, indem man die Speisen und Flüssigkeiten durch Schächte, Röhren oder Öffnungen in das Innere des Grabes goss. Diese Sitte ist z.B. für das griechische und römische Altertum ausgezeichnet durch die Archaeologie und durch zahlreiche literarische Überlieferungen bezeugt.[2]) Einige interessante Einzelheiten mögen, trotz der umfangreichen Literatur, erwähnt werden: Gräber auf dem Forum Romanum haben röhrenförmige Gruben, die teilweise bis zu den Bestatteten hinabreichen und in denen sich noch Reste von Früchten und Milch gefunden haben.[3]) Hier liegt also der Zweck dieser Anlagen auf der Hand. In Mykene ist über dem vierten Schachtgrab der Burg ein runder hohler Altar angebracht, der nach unten

[1]) Zur Auffassung des griech. περίδειπνον als Mahl um das Grab, also der um das Grab stehenden oder sitzenden Hinterbliebenen s. *Nehring,* Seele u. Seelenkult 9 f; *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 133; *Klauser,* Kathedra 54; *Bruck,* Totenteil 290; *Freistedt,* Altchristl. Totengedächtnistage 92 f; zum silicernium vgl. *Varro bei Nonios* 48,8: funus exsequiati ad sepulchrum antiquo more silicernium confecimus, a quo pransi discedentes dicimus alius alii »vale»; zur circumpotatio, die wohl ebenfalls ursprünglich ein Ehrentrunk um das Grab war, s. *Schrader,* Reallex. 1, 152 (hier jedoch als häusliche Feier gedeutet). Zur Sitte des germanischen Grabmahls vgl. *Benedictus Levita* (850 n. Chr.), Mon. German. Leges II, 197 Cap. 22; *Homeyer,* Dreissigste 102; *Müllenhoff,* De ant. germ. poesia chorica (1847) 26 ff.

[2]) Vgl. als Hauptwerk *Oeconomus,* De profusionum receptaculis sepulcralibus inde ab antiquissimis temporibus usque ad nostram fere aetatem usitatis = Bibl. soc. Archaeol. Athen. 21 (1921); ferner *Rohde,* Psyche 33, 73; *Liebrecht,* Zur Volkskunde 399; Neue Jahrb. f. d.klass. Altertum 3 (1900), 183; *Mau,* in *Pauly-Wissowa* (1897), 358; *Blümner,* Die röm. Privataltertümer (1911) 507 ff.; *Pernice* Griech. u. röm. Privatleben (2. Aufl. 1912) 71; *Nilsson,* Gesch. d. griech. Religion 1, 355 ff.; *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 27. Ein literarisches Zeugnis bei *Pausanias* X, 4, 10 über ein Heroengrab in Daulia: »Der Heros hat Tag für Tag seine Ehren. Die Phocier bringen Schlachtvieh heran und giessen das Blut durch ein Loch in das Grab».

[3]) Mitteil. d. dt. archaeol. Inst. Röm. Abt. 20, 99.

nicht abgeschlossen war und somit eine Röhre darstellte, durch die Trankopfer und das Blut der Opfertiere zu den Toten gelangen konnte.[1]) In denselben Zusammenhang gehören die auf den Gräbern häufig aufgestellten Amphoren mit offenem Fuss. In dieser Weise hat z.B. auf dem attischen Friedhof in der Piräusstrasse oder auf der grossen Begräbnisstätte del Fusco bei Syrakus ein umfangreicher Totenkult stattgefunden: In und auf den Gräbern befanden sich zahlreiche grosse Gefässe, die für die χοαί bestimmt waren.[2]) Negelein glaubt, dass auch die in Indien im kultischen Gebrauch vorhandenen, mit vielen Löchern am Boden versehenen Wassergefässe ursprünglich keinem anderen Zwecke gedient haben.[3])

Die Sitte ist natürlich auch in den frühchristlichen Totenkultus übernommen worden. Bei einem Grabe z.B. in den Katakomben von San Giovanni in Syrakus fanden sich mehrere siebartige, runde Schälchen, wie man sie zum Eingiessen von Flüssigkeiten benutzte, und die genau zu den trichterförmigen Öffnungen passten, die durch die Grabplatte in das Innere des Grabes führten.[4]) Im 1934 entdeckten Coemetorium von Tarragona befanden sich Gräber, die von aussen senkrecht zum Munde des Toten führende Röhren oder Speisetische mit Spendelöchern besassen.[5]) Wieland weist zahlreiche weitere christliche Gräber, besonders solche von Märtyrern in Nordafrika, nach, auf denen Agapentische mit eingemeisselten Speiseplatten und Schächten in das Grab

[1]) *Schliemann,* Mykenae (1878) 246 f. Ähnliche Einrichtungen bestanden in Tyrins (*Schuchhardt,* Schliemanns Ausgrabungen, 2. Aufl. 1891, 134), in Tronis in Phokis (*Rohde,* Psyche 1, 160), in den griechischen Gräbern Russlands (*Ebert,* Südrussland im Altertum, 1921, 321) usw.

[2]) *Orsi,* Notizie degli Scavi (1893) 450, nach *Bruck,* Totenteil 177; *Stengel,* Die griech. Kultusaltertümer 145, 147.

[3]) *Negelein,* Weltgesch. d. Abergl. 1, 146.

[4]) *Orsi* 293; *Bruck* 291.

[5]) Vgl. *Finke,* Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens 5 (1935), 79.

führten, die ganz offensichtlich zum Eingiessen von Flüssigkeiten bestimmt waren.[1])

Den gleichen Sinn haben nach Mogk, Schrader, Gössler u.a. auch die Vertiefungen und Öffnungen in den Decksteinen germanischer Grossgräber gehabt. Goessler vermutet, m.E. im Hinblick auf die antiken Sitten mit Recht, dass die sog. »Giebellöcher», die sich an den Steingräbern des Nordens finden, ursprünglich keine »Seelenlöcher» waren, wofür sie lange gehalten wurden,[2]) sondern dass sie mit dem Totenmahl und der Totenspeisung in Verbindung gestanden haben müssen.[3])

Reste dieser uralten Sitte haben sich in fast unveränderter Form bis in die neueste Zeit erhalten, so etwa, wenn beim Grabmahl die dem Toten zugedachten Speisen unter die Grabplatte oder in den Hügel eingescharrt werden. Thomas Kantzow z.B. berichtet in seiner ca. 1540 abgefassten Pommerschen Chronik: »Vnd ist darnach die freuntschaft auff den dreitzigsten tag . . . stets bei dem grab gegangen, haben da gegessen vnd getrunken vnd dem totten sein teil auch in das grab unter die steine gesetzt.»[4]) Auf dem Balkan schiebt man vielerots noch heu'e bei den Erinnerungsmahlen dem Toten seinen Anteil durch eine Öffnung in den Sarkophag.[5]) Im heutigen Makedonien ist in den Gräbern unter der deckenden Granitplatte noch häufig eine Höhlung gebaut, in die der Anteil des Toten an den Mahlzeiten gestellt wird, die die Angehörigen an den Gedenktagen auf den Gräbern halten.[6]) Die Bulgaren feiern den vierzigsten Tag nach dem Tode mit einem gemeinsamen Mahl. Während dessen geht eine Frau mit einem Priester zum Grabe und

[1]) *Wieland,* Altar u. Altargrab 154 ff.
[2]) *Hoops,* Reallex. d. german. Altertumskde. 4, 335; *Clemen,* Religionsgesch. Europas 1, 31.
[3]) *Goessler,* Totenglaube u. Totenkult 7; *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 27.
[4]) *Böhmer,* Tomas Kantzows Chronik (1835) 61, 280.
[5]) *v. Wilamowitz,* Hellenist. Dichtung 1 (1924), 79, 1.
[6]) Neue Rundschau (1918) 1, 105.

stellt etwas Gebäck und Wein auf den Hügel. Der Geistliche betet und räuchert, ebnet das Grab ein, worauf er in dasselbe ein Loch gräbt und in dieses Wasser und etwas von den Speisen einscharrt.[1]) In der Normandie giesst man noch heute an den Seelenfesten Weihwasser oder Milch in die Höhlungen des Leichensteines verstorbener Eltern.[2]) In Makedonien, Trapezunt und Kappadokien wird am dritten, neunten und vierzigsten Tage dunkler Wein, der Ersatz für die alte Blutlibation,[3]) durch hölzerne oder tönerne Röhren in das Grab geschüttet.[4]) Die Ingrier in Ingermanland graben des Nachts oft Speisen in das Grab ein. Die Gruben machen sie so flach, dass die Hunde die Speisen auskratzen und dann behaupten sie, die Toten hätten sie verzehrt.[5]) Bei den Konda-Wogulen sah ein Forschungsreisender, wie einer der Begräbnisteilnehmer beim Totenmahl die mitgebrachte Branntweinflasche in die Hand nahm, jeden der Teilnehmer einen Schluck trinken liess, den Rest aber in eine Höhlung des Grabes schüttete, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Leiche stand. Durch dieses Loch warf er ein Stück Fleisch, Brot, Salz, Schnupftabak, Schwefelzündhölzer. Dann setzte er sich auf den Kirchhof und speiste mit der ganzen Gesellschaft zusammen.[6]) Die Permier schliesslich bringen den Toten Speisen und Getränke zum Grabe, machen eine kleine Höhlung und giessen, nachdem sie selbst getrunken, Bier oder Branntwein hinein mit den Worten: »Trink, trink, wie du früher getrunken hast».[7])

Häufiger werden aber bei den Toten- und Gedenkmahlen am Grabe die Gaben für den Verstorbenen auf den Hügel gelegt oder gegossen. Auch diese Sitte ist alt und weit ver-

[1]) *Strauss,* Die Bulgaren 452; Wörter u. Sachen 2, 83.
[2]) Zs. f. Ethnologie 5 (1873), 99 f.
[3]) So *Cumont,* After Life in Roman Paganism (1923) 52.
[4]) *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 123 f.
[5]) *Schwenck,* Mythologie d. Slawen. 444 f.
[6]) *Negelein,* Haupttypen des Aberglaubens 374 f.
[7]) Globus 71, 372 f.

breitet. Nach Lukian schmaust und opfert man gleichzeitig auf dem Grabe.[1]) Auch die Juden setzten Trauerbrot und Trauerbecher ursprünglich sicherlich auf das Grab[2]) und assen es da in Gemeinschaft mit dem Toten.[3]) In Armenien geht man am Tage nach der Bestattung, sowie am Siebenten und Vierzigsten an das Grab, bringt Speisen und Getränke mit, legt sie auf das Grab, isst und trinkt und lässt die Reste auf dem Grabe zurück.[4]) Die Deposition der Speisen auf dem Grabe und die Rücklassung der Reste weist ebenfalls auf die oben erwähnte Anschauung vom Toten als Gastgeber. Die Russen begeben sich noch heute nach Beendigung der häuslichen Totenfeier auf den Friedhof und nehmen Schnaps, bliny und Grütze mit. Dann beten sie an den Gräbern, essen und trinken, legen von den Speisen auf den Hügel und giessen Wodka darüber.[5]) Bei den Serben findet am Tage der Beerdigung, am Vierzigsten und am Jahrestodestage ein orgiastisches Mahl auf dem Grabe statt, wobei auch dem Toten angeboten wird.[6]) In Sirmien und Slawonien werden Leichen- und Gedenkmahle am dritten und vierzigsten Tage am Grabe abgehalten. Es wird gegessen und getrunken und auch dem Toten angeboten. Die Teilnehmer horchen dabei in das Grab hinein, ob Antwort kommt.[7]) Wenn bei den Tschuwassen das Grab zugeschüttet ist, wird gegessen und getrunken und jeder wirft ein Stück von den Speisen auf das Grab oder giesst Bier oder Branntwein darauf.[8]) Bei den Mordwinen wird bei den Begräbnissen Kuchen gegessen und Bier getrunken und von beiden etwas auf das Grab getan.[9])

[1]) *Freistedt,* Totengedächtnistage 101.
[2]) Vgl. Sirach 30, 18 ff.
[3]) *Negelein,* Haupttypen d. Abergl. 134.
[4]) *Abeghian,* Armen. Volksabergl. 22.
[5]) *Schrader,* Reallex. 1, 27; Zs. f. Ethnol. Verh. (1903) 654.
[6]) *Krauss,* Volksglaube d. Südslawen 153.
[7]) Ebda. 149 f.
[8]) *Roskoschny,* Die Wolga u. ihre Zuflüsse 183.
[9]) *Schwenck,* Myth. d. Slawen 454.

Nicht minder häufig ist schliesslich der Brauch, beim Trauermahl im Hause die Spenden für den Verstorbenen auf das Grab zu bringen. Hier ist der urtümliche Sinn der alten Feier in der Tat durch die räumliche Trennung und durch die nun schon fast greifbare Negierung des Leichenlebens auf das tiefgehendste zerstört. Man überlege, welch weiter Weg von dem frühen gemeinsamen Mahl mit dem Toten bis zu dieser in Bezug auf die Leiche schon fast achtlosen Gebärde führt. Selbstverständlich sind auch diese Handlungen von der Liebe und der Pietät der Angehörigen getragen, aber das offensichtliche Eindringen von Seelen- und Jenseitsvorstellungen lässt die Bedeutung des Totenleibes, vor allem in seiner urtümlichen sozialen und rechtlichen Bindung an die Hinterbliebenen, zurücktreten und eine solche diskrepante Stimmung in dem einst so harmonischen Gefüge des kultischen Totenmahles aufkommen, dass dieses nun tatsächlich in ein Mahl der Hinterbliebenen und in eine Speisung des Toten auseinanderfällt.

Der tragende und urtümliche Gedanke dieses Brauchtumsbereiches war demnach die Mahlgemeinschaft mit dem Toten in persona, also mit der Leiche. Die ältesten Zeugnisse stimmen auch hinsichtlich der dreissigtägigen Festdauer überein, differieren aber bei der Lokalisation dieser Feiern. Die Balten und Griechen halten das Totenmahl im Hause des Verstorbenen ab, gemäss der Vorstellung, dass dieser als Hauswirt und Gastgeber der eigentliche Veranstalter des Festschmauses sei.[1]) Die Skythen dagegen fahren mit der Leiche bei ihren Verwandten und Freunden herum und lassen sich von ihnen traktieren, was nur aus der im Recht des Toten begründeten absoluten Hausstandsruhe und dem damit verbundenen Speisebereitungsverbot bzw. der Hausräumung zu verstehen ist.[2])

[1]) S. darüber eingehend S. 188 ff.
[2]) Vgl. oben S. 557; ferner unten 272 ff. und Kap. Erbrecht S. 322.

Daneben findet seit früher Zeit die Verlegung des Totenmahles an das Grab statt. Diese »Fort-» entwicklung hängt einerseits sicher mit der Einführung verkürzter Bestattungsfristen zusammen. Wollte man die Gedenkfeiern am dritten, siebenten, neunten, dreissigsten oder vierzigsten Tage auch weiterhin mit dem Verstorbenen abhalten, und das unbedingte Verbundenheitsgefühl wird die Indogermanen hierzu genau so wie früher und ebenso wie zu den anderen gemeinschaftlich geführten Institutionen [1]) getrieben haben, so mussten diese an die Hausung des Toten, an das Grab, verlegt werden.

Ein weiterer Grund mag in der Lockerung des Zusammenhanges zwischen dem Verstorbenen und seinem ehemaligen Wirkungsbereich, d.h. also in der zunehmenden Betonung des Rechtes der Lebenden gegenüber den Ansprüchen des Toten zu suchen sein. Den gleichen Grund nimmt Bruck auch für die Minderung der Grabbeigaben bei den Griechen (und das gilt selbstverständlich nicht nur für diese) in Anspruch: »Das Recht der Überlebenden hat sich durchgesetzt».[2]) Diese soziale Argumentation der Trennung beider Lebenskreise wird in der Folge durch den Einbruch von Jenseitsvorstellungen und Eschatologien wirksam unterstützt. Aber eine wirkliche, tiefgehende und endgültige Scheidung hat sich, wenigstens in den volkstümlichen Vorstellungs- und Brauchtumsbereichen, niemals mit Erfolg durchgesetzt. Im Gegenteil hat die Totenwelt zu allen Zeiten sehr kräftigen und bedeutsamen Einfluss auf das irdische und menschliche Geschehen ausgeübt. Vor allem im Bereich des indogermanischen Totenglaubens ist ein bewusstes Absetzen des Toten von seiner früheren Lebensgemeinschaft, wie es sich vielleicht in der Verlagerung einiger ursprünglich häuslicher Riten an das Grab realisiert hat, über diese Ansätze nicht hinausgekommen.

[1]) Rechtsprechung, Eheschliessung, Jahreskulte, Initiation der Jungmannschaft usw. am Sippengrabe.
[2]) *Bruck,* Totenteil u. Seelgerät 149.

Weit mehr hat dagegen die Ablösung der Vorstellung vom »Lebenden Leichnam» durch die vom »Lebenden Toten» den urtümlichen Sinn dieser Totenfeiern gewandelt. Der Grund hierzu liegt in der Beobachtung des Unvermögens der Toten zu menschlicher Äusserung und Tat, liegt im Erfassen des körperlichen Vergehens, der Veränderung der vertrauten Physiognomie, kurz im Wissen um den wirklichen Tod. Diese Erkenntnisse sind natürlich nicht erst den Indogermanen aufgegangen. Sie sind mit Sicherheit genau so früh wie die ersten mit Bewusstsein durchgeführten Beobachtungen der Todeserscheinungen anzusetzen. Auch dem urzeitlichen Menschen werden die Wandlungen am toten Körper nicht entgangen sein. Aber die Negierung des materiellen Todes erweist sich in der Folge der Zeiten zum mindest genau so kräftig wie die intellektuelle Ablehnung des Leichenlebens. Zum andern kommt es jedoch, eben durch die Erfahrung von der körperlichen Vergänglichkeit, in weiten Bezirken des Totenglaubens zur Bildung neuer Vorstellungen über die Lebensformen des Toten. Auch hier bleibt der alte Dualismus von Leib- und Seelenglauben bestehen, indem entweder der Tote in physischer Existenz, in einem »Neuleib»,[1]) weiterlebend gedacht wird, oder indem die Entfernung von der Materie zur immer stoffloser werdenden Seele sich durchsetzt. Dabei überlagern, durchdringen und verschmelzen sich diese heterogenen Vorstellungsbereiche zu einer unentwirrbaren Fülle von Einzel- und Sonderformen, von denen mir eine der harmonischsten der weit verbreitete Glaube an die Wiedergeburt des Toten im Enkelkinde zu sein scheint, nach der also die menschliche Seele in einen neuen Körper gleichen Blutes eingeht, ein frühes und von tiefem Wissen zeugendes Beispiel erbbiologischer Erkenntnis.

Fraglich ist bei dieser ohnehin schon verwirrenden Problematik, ob sich in diesen frühen Zeiten bereits ausgesprochene Seelenvorstellungen herausgebildet haben, wobei Seele in

[1]) Dazu eingehend unten Kap. 7 B, S. 363 ff.

geläufiger, religionshistorischer Interpretation als selbständiges, im Menschen wohnendes und diesen bei Gelegenheit verlassendes Wesen aufzufassen ist, oder ob es nicht ursprünglich die Lebenskraft selber ist, die fortlebt; jene unbegreifliche, unsichtbare, urgewaltige Kraft, die Muskeln und Sehnen betätigt, das Blut durch die Adern treibt, das Kind im Mutterleib wachsen lässt, die Freude und Leid auslöst und den Menschen zu Liebe und Hass, zu Furcht und Verehrung veranlasst; jene Kraft, die der Ägypter »ka»,[1]) der Grieche »θυμός»,[2]) der Perser »fravashi»,[3]) der Irokese »orenda»,[4]) der Batak »tondi»[5]) nennt.

Die selbe vitale Kraft ist aber nicht nur im Verstorbenen sondern auch in seinen Verwandten, in den Menschen gleichen Blutes, gleicher Art und gleicher Physiognomie vorhanden. Daher der Glaube, dass der Grossvater im Enkel wieder erscheint, und daher der vor allem unserem Bereiche eigene Gedanke, dass der nächste Verwandte den Toten nicht nur vertreten sondern in sakralen Riten zu diesem selbst werden kann.

Solche »Verwandlungskulte», wie Höfler sie genannt hat,[6]) sind uns im Dreissigstbrauchtum schon wiederholt begegnet. Wenn die Leidtragenden durch Anlegen der schwarzen Totenbemalung oder -kleidung am Dasein des Verstorbenen partizipieren oder wenn ihr verwilderter Zustand ebenso wie bei den Initianden die Verwandlung zum Toten charakterisieren soll, so ist das ursprünglich sicher nicht symbolisch gemeint, wozu vielleicht heutige Auffassung neigt, sondern fester Glaube an eine wirkliche Verwandlung, an ein Eingehen in den

[1]) *Erman*, Die ägyptische Religion (2. Aufl. 1909) 102.
[2]) *Otto*, Die Manen (1923) 64.
[3]) *Soederbloem*, Les fravashi, Revue de l'histore des religions 39 (1899), 394 ff.
[4]) *Ankerman*, Die Religion d. Naturvölker, in *Chantepie de la Saussaye* Lehrb. d. Rel. Gesch. 1, 145; *Pfister*, Art. »Kultus», *Pauly-Wissowa*, Realencycl. 11, 2116 ff.
[5]) *Warneck*, Die Religion der Bataks (1909) 46 ff; *Pfister* a. a. O.
[6]) *Höfler*, Kultische Geheimbünde der Germanen (1934) pass.; Ders., Über germanische Verwandlungskulte, Zs. f. dt. Altert. 73 (1936), 109 ff.

Totenzustand. Dafür spricht das Erlebnisgefühl sowohl der Brauchtumsträger wie der mehr oder minder beteiligten Zuschauer. Gerade die Berichte der Letzteren betonen ja immer wieder, dass es Tote sind, die in diesen Kulten agieren und keine menschlichen Darsteller oder Maskenträger. Die Überzeugung geht hierbei so weit, dass der Erlebnisbericht zur Sage, die Träger der Handlung zu mythischen oder dämonischen Gestalten selber werden. Höfler hat für den Sagenkreis von der »wilden Jagd» mit mancher Wahrscheinlichkeit nachzuweisen versucht, dass ein wesentlicher Teil seines Motivkomplexes auf solchen Erlebnisberichten beruht, dass also diese Volkssagen reales, in den Bereich des Mythos und des Volksglaubens umgesetztes Erlebnis einer kultischen Totendarstellung sind.

Solche Erzählungen sind auch aus unserem individuellen Brauchtumsbereich hinreichend bekannt. Es gibt einen sehr verbreiteten germanischen Sagenkomplex vom Toten, der bei seinem eigenen Begräbnis erscheint, diesem zuschaut und die Leidtragenden durch allerlei Possen erschreckt.[1]) Es gibt eine Reihe altisländischer Erzählungen, in denen vom Erscheinen der Toten zu ihren Gedächtnisfeiern oder zur Julzeit berichtet wird.[2]) In anderen nordgermanischen Überlieferungen wird vom Empfang der Toten durch die Gemeinschaft der Ahnen erzählt.[3]) Vielleicht gehören auch die zahlreichen Sagen von den handfesten Liebesbeweisen toter

[1]) Dazu einige bibliographische Angaben: *Altrichter*, Aus dem Schatzberg, Sagen u. Märchen der Iglauer Sprachinsel (1931) 71; *Peter*, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 2, 62; *Vernaleken*, Mythen u. Bräuche (1859) 50; *Bindewald*, Oberhessisches Sagenbuch (1873) 103; *Kühnau*, Schlesische Sagen 1, 109, 475 *Müllenhoff*, Märchen, Sagen u. Lieder aus Schleswig-Holstein (2. Aufl. 1921) 278; Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. 26, 119; *Schell*, Bergische Sagen 195; *Meiche*, Sagenbuch des Königreichs Sachsen 145.
[2]) S. dazu unten S. 209 ff. Auch in einer neueren deutschen Volkssage bei Müllenhoff 278 erscheint der Tote bei seinem Leichenmahl.
[3]) Eyrbyggjasaga Kap. 4 wird Thorstein im Totenhügel seiner Sippe mit freudigem Lärm und Hörnerschall von seinem Ahnen bewillkommt. Ähnlich Svan in der Njalssaga Kap. 14. Vgl. auch Gislasaga Kap. 21.

Ehemänner an ihren Frauen und Geliebten hierher.[1]) Alle diese Erzählungen gehen meines Erachtens auf den Brauch zurück, den Verstorbenen und seine Ahnen bei den verschiedenen Totenfeiern darzustellen: Die Erscheinungen bei den Leichenbegängnissen und der Empfang durch die Ahnen finden ihre brauchtümliche Äquivalenz z.B. in der römischen pompa funebris und in den Funeralzeremonien des mittelalterlichen Frankreich und England, die Praesenz der Verstorbenen an den Jahres- und Gedenkfesten in den Maskenbräuchen dieser Totenkultzeiten, die Sagen von dem erotischen Verlangen der Toten etwa in den alten Rechtsbräuchen, in denen die Toten in persona oder ihre Stellvertreter das Beilager mit der lebenden Braut vollziehen, damit diese die vermögensrechtliche Stellung der Witwe gewinnt usw.[2])

In solchen dramatischen Mimiken und Riten konnte der Tote unmittelbar lebend, voller Kraft und Aktivität gezeigt werden. Das ist ein bedeutsamer Fortschritt gegenüber dem latenten Zustand des »Lebenden Leichnams». Vor allem ist aber der Darstellende jetzt kein Toter mit eigener Individualität mehr, wie es in den Verwandlungsbräuchen der Totenfolge (Tracht, Bemalung usw.) der Fall war, wo es sich auch nur um eine Partizipation am Totendasein handelte, sondern der Verstorbene selber. Hier ist also wirkliches Eingehen des Einen in den Anderen vorhanden, wobei das Primat des Wollens beim Toten liegen mag. Der Kerngedanke ist aber in der Einsicht begründet, dass in den nächsten Verwandten (Kindern und Geschwistern) die Ströme gleichen Blutes und Erbgutes jenes geheimnisvolle Zusammenschlagen,

[1]) S. oben S. 153 ff.

[2]) Zu diesem Brauchtumskomplex s. Verf., Rosengarten, Recht u. Totenkult 155 Ein eigenartiger Brauch des Totenbeilagers ist uns in dem ältesten Ritual des Veda überliefert. Hiernach wird die Witwe neben die Leiche ihres Gatten gelegt, bevor dieser verbrannt wird. Sie fasst seine Hand und geht dadurch mit dem Verstorbenen eine neue Ehe ein, die im Himmel ausgelebt werden soll. Sodann aber kehrt sie sofort zur freudigen Welt des Lebens zurück. Hier haben wir neben dem Motiv der Ablösung die symbolische Handlung des Totenbeilagers vor uns. *Negelein,* Welt des Aberglaubens 1, 283.

jene verstandesmässig unfassbare Übereinstimmung und Verbindung schaffen, die es ermöglichen, dass sie den Toten voll und ganz vertreten, ja im gegebenen Falle zu diesem selber werden können.

Diese Verwandlungskulte sind im gesamten indogermanischen Volkstumsbereich nachweisbar. Sie haben sich heute noch in den, in volkskundlicher Hinsicht so ausserordentlich ergiebigen, Randgebieten des Ostens und dort wiederum vor allem bei den kulturell stark abhängigen Finno-Ugriern [1]) in ihren urtümlichsten Formen erhalten. Einen ausgezeichneten und eingehenden Bericht hat uns Holmberg in einer Studie über die Religion der Tscheremissen überliefert.[2]) Danach wird beim Totenmahl, das vierzig Tage nach dem Hinscheiden eines Menschen gehalten wird, dieser zunächst unsichtbar anwesend gedacht. Er nimmt am Opfermahl teil, das sich bis in die Nacht hinein ausdehnt. »Gegen Mitternacht beginnen wenigstens die Lebenden von Speise und Trank genug zu haben. Alle sind froher Laune, die Branntweinbecher hier und da leeren sich, hat sich doch sogar in dem Napfe des Toten eine stattliche Menge gesammelt. Die Sackpfeife, die bis dahin still im Busen ihres Eigentümers ruhte, wird jetzt hervorgeholt und der eine oder andere fordert den »ört» (die Seele) des Toten zum Tanze auf. Die müden Hände können kaum noch neue Kerzen bereiten und befestigen. Auch die Witwe und die Kinder des Verstorbenen haben auf eine Weile ihre Trauer vergessen. Viele Männer bewegen sich nur noch mechanisch, einige sind schon in den Ecken eingeschlafen. Aber doch gibt es auch solche, die sich wach zu halten vermögen. Auf eine Weile

[1]) Zum Einfluss des indogermanischen auf den finnischen Totenkult s.z.B. *Unwert* in seinen Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen (1911). Zum urtümlichen Zusammenhang des indogermanischen und des mittel- und nordasiatischen Volkstums s. oben S. 268.

[2]) *Holmberg,* Die Religion der Tscheremissen (FFC 61), 1926, 31 ff; *Smirnow,* Les populations de la Volga et de la Kama (Paris 1898) 142 ff; 366 ff.

verstummt das Tanzgeräusch und das Stimmengeschwirr. Die Neugier erwacht, als jemand an der Tür ruft: »Der Tote kommt!» wobei eine Person von ehrwürdigem Äusseren in die Stube tritt und sich auf den Platz des Toten setzt. Die Witwe eilt ihm entgegen und umarmt ihn, wobei sie ihn ihren Mann nennt, die Männer reichen ihm die Hand und nennen ihn mit dem Namen des Verstorbenen. Die Tscheremissen pflegen nämlich am Gedächtnisfest der vierzigsten Nacht einen unter sich, der nach Grösse und Aussehen an den Verstorbenen erinnert, auszuwählen. Dieser legt dann in der Nacht die Kleider des Toten an. Er wird »der die Kleider Anlegende» genannt. Er ist der Stellvertreter des Toten, und alle Höflichkeit und Freundschaft ist danach ausschliesslich auf ihn gerichtet. Ihn möchte jeder nach bestem Vermögen mit Speise und Trank, mit letzterem besonders ausgiebig, versorgen. Der »Tote» erzählt von seinen Erfahrungen im Jenseits und rät den Seinen, seiner zu gedenken, in Eintracht zu leben und Streit zu meiden, zu arbeiten und das Hauswesen vorwärts zu bringen. Die Hausbewohner ihrerseits bitten den »Toten» um seinen Schutz.

In die Ermatteten kommt neues Leben, denn vor Tagesgrauen muss der Tote ehrenvoll in die Unterwelt, wo jetzt die Nacht beginnt, zurückgebracht werden. Aber zuerst wird ein Gebet verrichtet, alle knieen nieder, das Angesicht dem Platz des Toten zugewandt. Es wird ihm bemerkt, dass jetzt seine Zeit gekommen sei, mit den früher Verstorbenen in sein nunmehriges Heim zurückzukehren. Man wünscht ihm Wohlsein und fordert ihn auf, sich Freunde unter »den alten Tscheremissen», womit die Verstorbenen gemeint sind, zu verschaffen. Ausser an den Letztverstorbenen richtet man auch an die anderen Toten gute Wünsche: Möget ihr dort Brot und Salz die Fülle haben, geht nicht hungrig und durstig von hier fort, seid reich und glücklich, wandelt im Licht, helft auch uns im Leben, erschreckt uns nicht, verbergt nicht unser Vieh und unsere Familie zerstreut nicht! Danach nimmt

einer den Kreuzständer, der andere den Speisetrog, der dritte das Trinkgefäss, die übrigen, die Witwe voran, tragen alle Kleider des Toten und so begibt man sich auf den Hof, der Tote an der Spitze. Vom Hofe geht der Zug auf die Strasse, und dort lenkt er nach der Begräbnisstätte ein. Die Weiber jammern laut. Bis zum Friedhofe selbst bewegt sich der Zug jedoch nicht, sondern er hält auf einem Rasenplatze ausserhalb des Dorfes oder auf einem Kreuzwege an. Die Reste der brennenden Kerzen sowie von Speise und Trank schüttet man dorthin. Auch hier gedenkt man des Toten, man wünscht ihm eine glückliche Stätte, ermuntert ihn, es sich im Verkehr mit den Jenseitigen wohl sein zu lassen, und bittet ihn, nicht in sein altes Heim zurückzukehren, wenigstens nicht als ungebetener Gast. Ausser Speise und Trank wird ihm beim Abschied auch ein Holzlöffel mitgegeben, der an der betreffenden Stelle zerbrochen wird; denn andernfalls bekommt ihn der Verstorbene nicht, wie die Tscheremissen meinen. Die Speisereste fressen die Hunde vom Felde, die Kleider des Verstorbenen werden an Unbemittelte verschenkt, »der an Stelle des Toten Sitzende» legt wieder seine Kleider an, so hat die »Feier des Totengeleites» ihr Ende gefunden.

Man vergleiche mit dieser instruktiven Schilderung den Bericht der isländischen Eyrbyggjasaga vom Erbmahl des Bauern Thorodd.[1]) »Am Morgen», so heisst es dort, »als Thorodd und seine Leute von Spitz mit der Fischladung aufbrachen, kamen alle auf der See vor Stirn um. Das Schiff und die Ladung trieben dort an das Vorgebirge an, doch die Leichen fand man nicht.

Als man aber die Nachricht zu Frodisach vernahm, luden Kjartan und Thurid ihre Nachbarn zum Erbmahl. Sie nahmen ihr Julbier und verwandten es für die Totenfeier. Und am ersten Abend, als die Männer beim Erbmahl sassen und

[1]) Eyrbyggjasaga Kap. 54; Thule 7, 133 ff. Der Vergleich beider Traditionen ist übrigens schon von *Höfler*, Kult. Geheimbünde 136 ff. durchgeführt.

eben auf ihre Sitze gegangen waren, trat Bauer Thorodd in die Stube und mit ihm seine Gefährten, alle völlig durchnässt.[1]) Die Männer nahmen Thorodd wohl auf, denn sie sahen darin ein gutes Vorzeichen. Man nahm damals als sicher an, dass in der See ertrunkene Männer bei Ran gastlich aufgenommen wären, wenn sie zu ihrem Erbmahl erschienen. Denn heidnischer Aberglaube war damals noch ziemlich im Schwange, wenn die Leute auch schon getauft waren und sich Christen nannten.»

Bis hierher stimmt die Sage in Haltung und Erleben durchaus mit dem realen Geschehen des Brauchtums überein, während das Folgende durch die Feder des christlichen Schreibers zum Spukerlebnis verzerrt und ein Bruch im Verhalten der Festteilnehmer herbeigeführt wird. Denn obwohl diese die Toten vorher wohl empfingen und ihr Erscheinen als ein freudiges Ereignis ansahen, fliehen sie nun vor ihnen wie vor dämonischen Wiedergängern. »Thorodd und die Seinen gingen durch den ganzen Schlafraum. Dieser hatte eine Aussen- und eine Innentür. Durch diese letztere kamen sie in die Küche und erwiderten keines Mannes Gruss. Dann setzten sie sich an das Feuer in der Küche, doch die Männer flohen aus dieser. Thorodd aber mit seinen Gefährten blieben am Feuer sitzen, bis es niedergebrannt war. Dann machten sie sich fort. Dies wiederholte sich jeden Abend. Solange das Erbmahl dauerte, erschienen sie am Feuer.

Man sprach viel darüber auf der Totenfeier. Manche meinten, der Spuk würde aufhören, wenn das Erbmahl zu Ende wäre. Die Gäste zogen nun nach dem Gelage nach Hause, aber die Leute im Gehöft blieben voll dumpfer Beklemmung zurück. An dem Abend, nachdem die Gäste

[1]) Ähnlich Laxdaelasaga Kap. 76 die Erscheinung des ertrunkenen Thorkels und seiner Leute. In diesem Zustand melden noch nach heutigem Volksglauben Ertrunkene ihren Tod an, vgl. *Jensen*, Die nordfriesischen Inseln (1891) 326: Der Seemann, der im Sturm verunglückte, tritt in angezogenen Stiefeln, welche voll Wasser sind, schweren Ganges, und wäre es tausend Meilen weit, mitten unter die Seinen.

fortgezogen waren, zündete man die Küchenfeuer wie gewöhnlich an. Als aber die Feuer brannten, kam Thorodd mit seiner Schar wieder herein, alle trieften vor Nässe. Sie liessen sich am Feuer nieder und begannen ihre Kleider auszuringen. Und als sie sich niedergesetzt hatten, kam auch Thorir Holzbein mit seinen sechs Begleitern, die waren alle staubbedekt.[1]) Sie schüttelten ihre Kleider aus und den Staub auf Thorodd und seine Gefährten. Die Hausgenossen stoben wieder aus der Küche, wie zu erwarten stand. Sie hatten nun am Abend weder Licht noch Wärmesteine für die Speisen noch sonst etwas, dass sie am Feuer zu ihrer Ruhe kamen. Den Abend darauf wurde das Feuer in einem anderen Hause des Gehöftes angezündet. Man dachte sich, dass jene vielleicht dorthin nicht kommen würden. Es kam aber anders. Denn es wiederholte sich wie am Abend vorher. Beide Scharen von Gespenstern gingen wieder zum Feuer. Am dritten Abend gab Kjartan den Rat, man solle ein grosses Langfeuer in der Küche entfachen, das Küchenfeuer solle in einem anderen Hause angemacht werden. Das geschah auch mit dem Erfolg, dass Thorodd und seine Leute sich an dem Langfeuer niederliessen, die Hausgenossen aber an dem kleinen Feuer, und so ging es die ganze Julzeit hindurch».

Die Gespenster werden schliesslich in einem ordentlichen Rechtsverfahren durch ein Türgericht, das Kjartan auf Rat seines Oheims Snorri abhält, und dem sich die Toten auch bedingungslos unterwerfen, aus dem Hause gewiesen, nicht ohne festgestellt zu haben, dass sie sehr gern dort geweilt hätten(!).

In dieser Geschichte sind ganz offensichtlich zwei Bestandteile alten Totenglaubens und -brauchtums kontaminiert worden: einmal das Erscheinen des Verstorbenen, d.h. also

[1]) Wiedergänger erscheinen sehr häufig in dem Zustand, in dem sich der Leichnam beim Tode befand, Ertrunkene in triefenden Kleidern, Erschlagene voller Blut und Wunden, im Grabe Liegende voller Erde und Staub usw., vgl. *Dehmer*, Primitives Erzählgut der Islendinga-Sögur 30.

vermutlich seines Darstellers, auf seinem Erbmahl und weiterhin das jährlich bedingte Umgehen aller Toten zur Julzeit. Das Totenmahl Thorodds und der anderen Verstorbenen fällt nur zufällig in die Julzeit, da sie kurz vorher ertrunken bzw. auf andere Art umgekommen waren. Aus diesem Grunde wird auch das Julbier zum Erbschmaus genommen. Das Erscheinen Thorodds und seiner Männer beweist daher in diesem Falle nicht Verwandlungskult für die Zwölften, wie Höfler interpretiert,[1]) also für die typisch germanische Zeit der Totenumzüge, sondern für das individuelle Dreissigstmahl. Anders dagegen ist das lange und unheimlich wirkende Verweilen der Toten bis zum Monat vor Frühlingsanfang zu verstehen, das wohl erst zur Aufzeichnung der Erzählung überhaupt Anlass gegeben hat.[2]) Hier haben wir entweder solche brauchtümlichen Darstellungen des allgemeinen Totenkultes [3]) vor uns, die ihren Abschluss in der bekannten gemeinindogermanischen Ausweisung (hier durch ein Türgericht) der Toten bzw. der Seelen fand,[4]) oder es liegt Verbindung mit typischen Wiedergänger- und Spukgeschichten vor, was ja z.B. auch im Sagenkreis von der wilden Jagd ungemein häufig der Fall ist. Jedoch scheint mir auf wirkliches, mimisches Brauchtum nur die Episode von Thorodds Erscheinen beim Dreissigstmahl zurückzugehen. Dass Tote bei dieser Gelegenheit einkehren d.h. vermutlich dargestellt werden, bezeugt noch die eddische Gudrúnarhvǫt:[5])

[1]) *Höfler*, Kultische Geheimbünde d. Germanen 136 ff.
[2]) Das Erscheinen der Toten zuerst, also bei ihrem Erbmahl, wird ja auch von der Eyrbyggja als eine gewohnte und erwartete Angelegenheit aufgefasst.
[3]) In denen ja auch oft bestimmte und bekannte, vor allem erst vor kurzem Verstorbene dargestellt werden, s. *Höfler*. Kult. Geheimbünde 44, was also auch hier zutreffen mag.
[4]) So bei den griechischen Anthesterien und dem römischen Feste der Lemurien, vgl. *Rohde*, Psyche 1, 239. Ebenso in Indien, *Oldenburg*, Religion d. Veda 553. Doch findet das Ausweisen auch im individuellen Totenkult statt, vgl. unten S. 265 ff.
[5]) Gudrúnarhvǫt 8; *Thule* 1, 100.

Dies sagte Hamdir, der hochgemute:
»So kehrt später der Speergott (Hamdir), gefällt
im Gotenvolk zu Gudrun heim,
dass unser aller Erbmahl du trinkst,
deiner Söhne und Sigurds Tochter.»

Im übrigen findet die Annahme nordgermanischer Totendarstellungen eine Stütze in der südgermanischen Brauchtumsparallele der »talamascae», der »larvae daemonum», maskierter Totenschauspieler, die ebenfalls bei den Gedenkfesten und -mahlen am dritten, siebenten und dreissigsten Tage auftreten. Die Capitula synodica des Reimser Erzbischofs Hinkmar (ca. 850) erwähnen Kap. 14: »Kein Geistlicher soll am Jahrestage oder am Dreissigsten, Dritten oder Siebenten eines Verstorbenen oder bei irgend einer Versammlung der Geistlichen sich betrinken noch sich bewegen lassen, auf die Minne der Heiligen oder der Seele selber zu trinken oder andere zum Trinken zu zwingen oder sich auf fremdes Bitten hin zu betrinken. Auch soll keiner Geschrei oder unbändiges Gelächter anstimmen, noch eitle Fabeln vorbringen oder singen, noch möge er erlauben, dass die schändlichen Spiele mit dem Bären oder mit Tänzerinnen vor ihm aufgeführt werden oder dass man Dämonenmasken, die man gewöhnlich »talamascas» nennt, trage, weil dies alles teuflisch und durch die heiligen Gesetze verboten sei».[1]) Dass diese »talamascae» eine gemeingeübte Sitte gewesen sein müssen, geht aus der häufigen Zitierung in den althochdeutschen Glossen hervor, die damit »larva, monstrum» er-

[1]) *Hincmar*, Capitula Synodica Kap. 14 (*Migne*, Patr. lat. 125, 776); *Clemen*, Fontes hist. rel. german. 60. Die Stelle ist von *Regino von Prüm*, De synodal. causis 1, 213 (um 900) und *Burchard v. Worms*, Decretorum libri X, 34 (um 1020) übernommen worden, vgl. Corpus jur. can. distinct. 44, 17 (Ed. Richter-Friedberg 1, 1878, 158), angeblich aus dem Konzil von Nantes; es stammt aber nach dem Corp. jur. can. dist. 24, 5 nicht von diesem fragwürdigen Konzil, sondern von Hinkmar selbst.

klären.[1]) Meuli deutet sie, im Anschluss an Grimm als Vermummte, die mit der »unverständlichen lallenden Sprache der Besessenen und der primitiven Geisterdarsteller» reden [2]) Auf jeden Fall scheint es sich um maskierte Totendarsteller zu handeln [3]) und ihre Anwesenheit an den Gedenkfesten des Dritten, Siebenten und Dreissigsten sowie des Anniversariums gibt in Analogie zu den z.T. noch in weit späterer Zeit geübten Bräuchen der Römer, Franzosen, Engländer usw.[4]) die hohe Wahrscheinlichkeit, dass sie die Vertreter

[1]) *Steinmeyer-Sievers,* Die ahd. Glossen 2, 10, 32; 2, 17, 43 ff; 2, 469, 4 ff; vgl. die Zusammenstellung bei *Franck,* Gesch. d. Wortes Hexe, bei *Hanscn,* Hexenwahn 619.

[2]) *Meuli,* Art. »Maske», Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1762, zum Verb. dalen, dallen, talmen, = lallen, Possen machen usw.

[3]) Darstellungen des Toten sind im übrigen bis in die neuere Zeit bei mancher Gelegenheit des Totenkultes auch bei uns noch üblich gewesen. Ein merkwürdiger Brauch dieser Art bestand noch im vorigen Jahrhundert in Westfalen: Bei der Leichenwache übernahm ein durchs Los bestimmter Tänzer oder eine Tänzerin die Rolle der »Tanzleiche». Die Person stellte sich in die Mitte des Saales, die anderen tanzten paarweise jubelnd und jauchzend um sie herum. Plötzlich verstummte alles. Die Person in der Mitte fiel um und stellte sich tot, worauf die tanzende Gesellschaft einen auferweckenden Totengesang anhob. War der Tote ein Mann, dann gingen alle Frauen nacheinander zu ihm und küssten ihn. Er durfte sich dabei nicht bewegen. Bei einer Frau mussten die Männer sie küssen. Wenn alle den Kuss gegeben hatten, fiel die Musik in fröhlicher Weise ein. Der Tote stand auf und die anderen führten einen Rundtanz um ihn her aus. Gewöhnlich wurde der Tanz mit einer anderen Tanzleiche vom anderen Geschlecht wiederholt (*Fricke,* Das mittelalterliche Westfalen oder die alten Sitten, Gesetze, Gerichte, Zustände u. Gewohnheiten der Roten Erde, 1890, 9 f.). Ganz ähnliche Gebräuche werden vom Jahre 1406 für Schlesien (*Schwebel,* Tod u. ewiges Leben 199) und aus neuerer Zeit wieder für Ungarn bezeugt (Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1110). Auch in Schottland wurde noch im vorigen Jahrhundert der Tote bei den Leichenwachenspielen in Stimme und Gesten nachgeahmt, *Gregors,* Notes on the folklore of the North East of Scotland (London 1881) 299. *Geiger,* Hdwb. d. dt. Abergl. a. a. O. erinnert mit Recht an die saltationes und joca der Leichenwache, die schon Burchard v. Worms erwähnt. S. dazu auch eingehender unten S. 293 ff. Auch in Jahresgedenkbräuchen wird der Tote zuweilen noch dargestellt. In Nüdligen bestand z.B. folgender alter Brauch: Zum Andenken an den Stifter der Kirche und an dessen Begräbnis trugen vier Männer einen fünften, welcher den verstorbenen Stifter vorstellen sollte, jedesmal am ersten Pfingstfeiertage auf den Schlossplatz umher. Der Brauch hat heute aufgehört, *Bechstein,* Sagen des Rhöngebirges u. des Grabfeldes (1842) 248.

[4]) S. dazu unten S. 231 f., 234 f.

des Verstorbenen, vielleicht, wenn in der Mehrzahl auftretend, auch seiner Ahnen waren.[1])

Die besten Traditionen der Sitte liegen heute jedoch im Osten des indogermanischen Kulturbereiches und Ausstrahlungsfeldes, wozu noch einige Beispiele anzuführen sind. Im russischen Norden, z.B. im Gouvernement Penza, wird am Vierzigsten ein Angehöriger in früher Morgenstunde zum Friedhof gesandt, um den Verstorbenen zum Gastmahl einzuladen. Der Zurückkehrende spielt sodann die Rolle des Toten: Er begrüsst die Anwesenden, setzt sich zu Tisch an seinen Ehrenplatz, auf dem ein Federpfühl für ihn ausgebreitet liegt und irgend ein Kleidungsstück des Verstorbenen (das er also wahrscheinlich anzieht). Dem Betreffenden werden alle Ehren erwiesen, er wird sogar über das Jenseits ausgefragt: wie es ihm dort gefalle, wen er angetroffen hätte usw., worauf er Antworten geben muss.[2]) Bei den Permiern des Kreises Tscherdyn verläuft die Erinnerungsfeier ähnlich wie bei den Tscheremissen. Auch sie nehmen am vierzigsten Tage und an der Jahresfeier des Toten eine Bewirtung des Verstorbenen vor. Sobald alles eingerichtet ist, ergreift das Familienoberhaupt ein brennendes Licht und umkreist dreimal damit den Tisch. Nach dem Essen geleiten die Verwandten die Person, die den Sarg gezimmert oder die Leiche gewaschen und an der Tafel der Bettler und Fremden den Vorsitz geführt hat, mit Kerzen in der Hand vor das Dorf.[3]) Bei den Mordwinen wird wieder ausdrücklich durch Worte und Gesten betont, dass der Vertreter tatsächlich der Tote ist. Bei ihrem Totenmahl am vierzigsten Tage stellt ein Verwandter den Toten in dessen Kleidern vor. Er ist angeblich durch die Familie vom Friedhof abgeholt worden und erzählt bei Tisch allerlei von der Unterwelt, wie angenehm der Aufenthalt

[1]) Schilderungen und Darstellungen vom Empfang des Verstorbenen durch die Ahnengemeinschaft s. oben S. 205 und unten S. 241.

[2]) *Mahler,* Die russische Totenklage (1935) 674; *Haas,* Religion d. Ostslawen 313.

[3]) Globus 71, 372 ff.

dort ist und gibt auch Lebenden gute Ratschläge.[1]) Auch bei den Tschuwaschen ist es Brauch, dass einer der Verwandten des Toten, der zu dessen Vertreter erwählt wird, in der Nacht den Anzug des Toten anzieht. Bei Morgenanbruch wird der Tote wieder auf den Friedhof gebracht und zwar ebenso feierlich wie er von dort geholt wurde. Mit dem Verstorbenen bringt man auch Essen dorthin und vor allem den Kopf und die Beine eines zur Gedenkfeier geschlachteten Pferdes, sowie verschiedene Gegenstände, wie das Hemd, die Hosen und Bastschuhe des Verstorbenen, Essgefässe, Schöpfkelle, Teller und Löffel. Zuweilen singt und tanzt man noch neben dem Grabe. Die daheim Gebliebenen tragen inzwischen den Tisch des Toten mit den Speisen auf die Gasse, wo das Freudenmahl fortgesetzt wird, bis jemand beim Tanz endlich den Tisch umwirft, wobei sich die Hunde auf die Speise stürzen.[2])

Auch bei verschiedenen indischen Stämmen glaubt man, dass sich bei den Totenfeiern gelegentlich der Geist des Abgeschiedenen in einem der feiernden Anwesenden niederlasse.[3]) So tritt bei der Bestattungszeremonie der Bhumij in Bengalen ein Fremder, oft ein Priester auf, um den Verstorbenen vorzustellen, mit dessen Namen er angeredet und gefragt wird, was er zu essen wünsche. Nachdem er eine regelrechte Mahlzeit gehalten hat, geht er weg, und der Geist des Toten, so glaubt man, geht mit ihm.[4])

Ebenso wird bei den Bulgaren bei dem grossen Mahl am Vierzigsten einer Person, die desselben Geschlechtes wie der Tote ist, dessen Kleidung angezogen. Wenn diese Person auch in keinem Verwandtschaftsverhältnis zum Verstorbenen gestanden hat, so wird sie doch von nun an als Mitglied der Familie betrachtet.[5]) Ähnlicher Brauch herrscht

[1]) *Smirnow,* Les populations de la Volga 142 ff; vgl. 366 ff.
[2]) *Harva,* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (1938) 328.
[3]) *Caland,* Die altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche 128.
[4]) *Crooke,* Popular religion and folklore of Northern India 228 f.
[5]) *Strauss,* Bulgarische Volksdichtungen 100.

bei den Serben der Landschaft Homolje. Hier erhält der beste Freund am vierzigsten Tage beim Erinnerungsfest die Kleider des Toten und wird dadurch zu dessen Stellvertreter in der Familie ernannt.[1])

In diesen slawischen Bräuchen hat sich noch die Erinnerung erhalten, dass der Repräsentant des Toten eigentlich ein Verwandter sein muss. Spielt ein Blutsfremder seine Rolle, so fordert die Sitte, dass er wenigstens in die Familie aufgenommen wird. Rudimente dieser alten Vorstellung sind vereinzelt auch im westeuropäischen Brauchtumsberreich zu finden, obwohl die formale Überlieferung hier ziemlich versiegt bzw. entstellt ist. Eine solche alte verwandtschaftliche Stellvertretung liegt vermutlich in der italienischen Sitte aus Rimini vor, wonach von dem Leichenmahl, das aus einer Erbsensuppe besteht,[2]) ein Teller voll für den Toten beiseite gestellt wird, der später von einem Familienmitgliede gegessen werden muss.[3]) Bei den Deutschen in Siebenbürgen und bei den Serben bereiten dagegen die Hinterbliebenen an den Gedenktagen am Siebenten und Dreissigsten bzw. Vierzigsten die Lieblingsspeisen des Verstorbenen und essen sie dann selber.[4]) Sie vertreten also den Toten, wenn sie sich den Genuss der von ihm bevorzugten Speisen zukommen lassen.

Zumeist ist aber die urtümliche, durch die Blutsverwandtschaft bedingte Identität in Vergessenheit geraten, und es findet nur noch eine symbolische Vertretung durch Freunde, Gäste oder überhaupt Unbekannte statt, wobei zugleich der uralte Gedanke einer direkten Metexis des Verstorbenen eben durch die Wesenseinheit mit seinem Repräsentanten

[1]) *Schneeweis,* Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauchs der Serbokroaten (1935) 141.
[2]) Hülsenfrüchte, Korn, Mohn und andere Kleinfrüchte, die als ausgesprochene Träger der Vegetationskraft gelten, sind typische Totenspeisen. Dadurch, dass ein Vertreter diese von den Verstorbenen begehrten Speisen geniesst, identifiziert er sich mit ihnen, wird selber zum bzw. zu dem bestimmten Toten.
[3]) *Hartland,* Legend of Perseus 2, 290.
[4]) *Wittstock,* Volkstüml. d. Siebenbürger Sachsen 52, 104; *Schneeweis,* Serbokroaten 138.

zu dem Glauben an eine sympathetische Wirkung der Speisenden auf die Bedürfnisse des Verstorbenen modifiziert wird. Hier ist also die Fiktion einer physiologischen Einheit des Toten mit dem Lebenden, zweifellos unter dem starken Einfluss von Seelen- und Jenseitsvorstellungen, aufgehoben und die kultischen Beziehungen beider Teile sind auf der Basis einer magischen Fernwirkung aufgenommen. Scherke, der diese Vorstellung im übrigen bei zahlreichen Primitiven nachweist,[1]) spricht geradezu von der Versorgung des Toten durch den Magen der Hinterbliebenen.

In christlicher Zeit hat sich schliesslich zu dieser Anschauung noch die Idee des Seelgerätes, des Opfers für das Heil des Toten gesellt. So essen und trinken z.B. nach rumänischem Volksglauben die Seelen im Paradiese an reich gedeckten Tischen, auf denen sich vor allem die Speisen befinden, die ihre irdischen Angehörigen aus Anlass ihres Todes den Trauergästen und den Armen gespendet haben.[2]) In Canne im belgischen Limburg sagt man beim Leichenmahl eines Kindes den eingeladenen kleinen Leidtragenden, wenn ihnen Milchreis vorgesetzt wird, dass nun auch das Tote im Himmel damit beschäftigt sei, mit einem silbernen Löffel Milchreis zu essen.[3]) Bei den Mohammedanern in Bosnien und der Herzegowina lässt der Hausvorstand am dritten, siebenten, vierzigsten und Jahrestage, wenn es seine Mittel erlauben, einen Honigfladen backen, zerkleinert ihn und begibt sich damit in das Wohnviertel von Haus zu Haus, soweit man den schmorenden Fladen riechen kann. Jedem Bewohner eines Hauses, das er betritt, gibt er ein Stückchen davon. Der Beschenkte spricht ein Gebet und isst das Stück mit den Worten: »Für die Seele, welcher es zugedacht ist».[4]) In der rumänischen Gemeinde Langendorf bei Mühlbach

[1]) *Scherke,* Über das Verhalten der Primitiven zum Tode 100.
[2]) *Flachs,* Rumänische Toten- u. Hochzeitsbräuche 65 f.
[3]) Bulletin de folklore 3, 14.
[4]) *Krauss,* Volksglaube d. Südslawen 153.

bringen die nächsten weiblichen Verwandten des Verstorbenen sechs Wochen lang täglich in der Morgendämmerung ihren Freunden frisches Wasser, damit der Tote nicht dürste.[1]) Beim rumänischen Landvolk in Südungarn wird ein Mädchen beauftragt, aus dem Brunnen des Sterbehauses oder eines Nachbarn sechs Wochen lang Wasser in ein fremdes Haus zu tragen. Es soll zur Erquickung der Seele des Verstorbenen dienen. Für kleinere Kinder wird ausserdem auch Milch in ein fremdes Haus gebracht.[2])

Die stärkste sympathetische Wirkung wird aber, similia similibus, durch ein sehr reichliches Essen und Trinken der Hinterbliebenen hervorgebracht. Die Menge der vertilgten Speisen und Getränke ist geradezu der Gradmesser für den befriedigten Zustand des Toten, für sein Sattsein und sein Wohlergehen. Je mehr getrunken wird, heisst es in Rötz in der Oberpfalz, in Schleswig-Holstein und in Westböhmen, desto besser ist es, denn es kommt dem Toten zugute.[3]) Die Kurden des Gouvernements Eriwan glauben, dass die Seelen im Jenseits es gut haben, wenn die Hinterbliebenen bei den Gedenkmahlen reichlich essen.[4]) Bei den verschwenderisch ausgestatteten Leichen- und Gedenkmahlen der kaukasischen Tschetschenen kam alles Genossene der Seele des Toten zugute; aus diesem Grunde herrschte der Glaube, dass die Teilnehmer an solchen Feiern nicht satt wurden.[5]) Je mehr man bei Todesfällen schmause, sagten schon die alten Quedlinburger Mönche, umso mehr würden die Verstorbenen gelabt.[6]) Auch die altindischen Opfervorschriften forderten zur Erlangung des grösseren Heils die Teilnahme mehrerer

[1]) Globus 57, 30.
[2]) Ebda. 69, 197.
[3]) *Schönwerth,* Aus der Oberpfalz 1, 257 f; Bavaria 2, 324; *Kock,* Volks- u. Landeskde. d. Landschaft Schwansen (1912) 295; *John,* Westböhmen 177.
[4]) Globus 70, 226.
[5]) *Bleichsteiner,* Rossweihe u. Pferderennen 450.
[6]) *Rochholz,* Deutscher Glaube u. Brauch 1, 306.

Bramanen am reichlichen Totenmahl.[1]) Wieweit priesterlicher Eigennutz hierbei im Spiele gewesen ist, mag dahingestellt bleiben.[2]) Jedoch glaubt man anderwärts auch, dass der Tote selbst grossen Wert auf ein reichliches Toten- und Ehrenmahl legt, denn wenn beim lettischen Totenmahl nicht jeder stark ass und trank, so rächte sich der Verstorbene und schickte dem, der ihm nicht die letzte Ehrung, d.h. die letzte Wohltat erwies, Krankheit oder sonst ein Unglück auf den Hals.[3])

Ja, die Sorge um ein gutes und reichliches Mahl und damit, wenn auch heute vielleicht nicht immer mehr in bewusster Absicht, für das jenseitige Wohlbefinden, begann bereits vor dem Tode [4]) und führte bei besonders Vorsichtigen dazu, dass sie ihr Totenmahl zu Lebzeiten hielten, was z.B. bei den Chewsuren noch heute zuweilen der Fall ist. Hier ladet der Betreffende die Geistlichkeit, die Verwandten und Bekannten dazu ein, und dabei findet das gleiche Zeremoniell wie bei dem Begräbnis oder den Gedenkfeiern statt. Der Wirt selbst stellt sich hinter die Tür, macht die Augen zu und horcht, wie man sein Gedächtnismahl feiert. Nach diesem Vorgang ist er überzeugt, dass seine Seele in jener Welt die Speisen und Getränke erhalten wird, die bei diesem Mahl aufgetischt wurden.[5]) Gleiches ist von den Walachen und den Ukrainern bekannt. Diese halten ihre eigenen Totenmahle, so lange sie noch am Leben sind, weil sie fürchten, sonst in der anderen Welt ohne diese volle Tafel sein zu müssen. So bereiteten z.B. zwei alte kinderlose Eheleute ein

[1]) *Kaegi,* Neunzahl bei den Ostariern 56.
[2]) Vgl. dazu etwa den Ausspruch einer »Seelnonne» in *Nikolaus Manuels* bekannten Fastnachtsspiel »Vom Babst und seiner priesterschafft» (1524, Ndr. 1836, S. 150): »By kranken Lüten konnt ich wohl, Man gab mir Geld und füllt mich voll Den ich muss viel Weines trunken han, Sechs Maas gewinnen mir nicht viel an. Uf Leipfel, Siebend, Dreissigst und Jahrzit Do was mir noch nie kein Mil Wegs zu wit».
[3]) Ausland 47, 213.
[4]) S. oben S. 190.
[5]) Globus 76, 209 f.

reiches Totenmahl und verteilten die Speisen an die Anwesenden. Zuerst bekam der Alte selbst alles nach der Reihe und dann ebenso seine Frau. Von allem war aufgetafelt, und alles musste aufgegessen oder wenigstens mit nach Hause genommen werden.[1]) Man vergleiche damit den Bericht des altisländischen Landnahmebuches vom Totenmahl der Aud. Diese lud Freunde und Verwandte zu einem Gastgebot. Nachdem es drei Tage gewährt hatte, beschenkte sie die Anwesenden, richtete ratende und segnende Worte an sie und gebot, die Bewirtung solle noch drei Tage dauern und zugleich ihr Erbmahl sein. In der Nacht darauf starb sie.[2])

Die kausalen Zusammenhänge dieser Symphathiebräuche mit den Totenfeiern und Verwandlungskulten der Dreissigstzeit sind nur sehr lose. Ihre Fernwirkung kann a priori nur im Gedanken einer weltweiten Totenexistenz liegen. Und nur auf magische Weise ist es möglich, die sowohl räumliche wie metaphysische Entfernung von Diesseits und Jenseits, von Leben und Tod zu überwinden. Mittel ist auch in diesem Falle das Mahl der Hinterbliebenen. Der Vorgang ist entweder die unmittelbare Partizipation des Toten an dem Satt- und Befriedigstein der Lebenden, worin also noch eine gewisse mystische Kongruenz beider Teile zum Ausdruck kommt, oder das zauberhafte Enstehen neuer Speisefolgen auf den jenseitigen Festtafeln, was auf der Ebene magisch-animistischer und tranzendenter Spekulationen liegt. Bis zu einem gewissen Grade tritt also auch hier noch eine Vertretung der Jenseitigen durch die Lebenden ein, aber das ist auch das einzige Moment, worin sich diese Bräuche mit den Verwandlungskulten berühren. Ein ekstatisches Heraustreten [3]) der Kultträger aus dem gewohnten Alltags-Ich und

[1]) *Matić,* Totenkult bei den Serben 19; weiteres Material bei *Sartori,* Speisung d. Toten 29.
[2]) Landnamabok 2, Kap. 19; vgl. auch *Weinhold,* Altnord. Leben 501.
[3]) Ekstasis hier im alten Sinne als Heraustreten aus sich; vgl. auch *Höfler,* Kultische Geheimbünde VIII f. und Ders., Über germanische Verwandlungskulte, Zs. f. dt. Altert. 73 (1936), 113.

ein Einswerden mit dem Toten, also eine kultische Metexis, wie sie gerade für das Dreissigstbrauchtum so charakteristisch ist, hat in diesem Vorstellungsbereich keinen Platz.

In einem Punkte läuft jedoch die Entwicklung der Verwandlungskulte den Sympathiebräuchen parallel, in der Ausbildung zum Seelgerät, zur Seelsorge. Stellvertreter des Toten werden, aus dem Sinn der Wohltat um seines jenseitigen Heiles willen, der Priester oder die Armen. Dieser Gedanke ist in vielen hierarchisch geführten Gemeinschaften und ihren Totenkultformen hervorragend augebildet worden.[1]) Die eigentliche Vorstellung mag hierbei sein, dass der Priester auf Grund seiner numinosen Potenz und seiner Mittlertätigkeit zwischen Dies- und Jenseits am besten dazu geeignet erscheint, den Verkehr mit dem Toten aufzunehmen, diesen in sich zu verselbstigen, sich in ihn zu verwandeln.[2]) Das hat natürlich mit jenen biologisch bestimmten Elementargedanken der Verwandlungsbräuche nichts mehr zu tun. Zudem wird die ursprünglich kultisch bedingte Teilnahme des Priesters am Totenmahle in der Folge aus den Gedanken der Seelsorge heraus von gesetzmässig sanktionierten und genormten Oblationen an die Kirche abgelöst. Aber in manchen auch dieser letzten Bräuche mag doch noch zuweilen die alte Auffassung durchscheinen, dass der Tote im essenden Priester genährt wird.

Das ist vor allem im indischen Ahnen- und Totenkult der Fall. Bei den Hindus bittet der Opfernde die Manen, die Süssigkeit der dargebotenen Speisen zu geniessen. Im Gedenken an sie setzt er leise die Schüssel mit Reis vor die Bramanen, und, während sie stillschweigend die Speisen ver-

---

[1]) Vgl. *Sartori,* Speisung d. Toten, 68 ff.

[2]) In Ausübung dieser Funktion vermittelt er auch umgekehrt das Heil und die Kraft der Toten an die Lebenden. In gewissem mystischen Sinne ist das ja noch im katholischen Eucharistiegedenkan der Fall: Der Priester trinkt das Blut des toten Gottes für die Gemeinde, die also an seinem Genuss partizipiert.

zehren, nehmen die Geister der Verstorbenen ihren Teil am Mahl.[1]) Beim Śhraddha-Opfer sind Bramanen in ungleicher Zahl eingeladen. Sie erscheinen als Repräsentanten der Manen: der jüngste vertritt den Vater, der mittlere den Grossvater, der älteste den Urgrossvater.[2]) Bei den indischen Majhwars und Pataris erhält der Priester die Kleider und Geräte des Toten und etwas Speise, und dadurch, dass er sie stellvertretend verzehrt, kommt sie dem Toten zugute. Bei den Bhumijs in Bengalen wird der stellvertretende Priester sogar mit dem Namen des Toten angeredet.[3])

Ähnliches meint wohl auch der Bericht Sebastian Francks aus der Mitte des 16. Jhdts. über den Totenkult im Augsburger Bistumssprengel. Danach legten die Leute »an etlichen orten Brot auf das Grab mit einer Kerzen oder zwo». Nachdem diese Gegenstände eine Zeitlang auf dem Grabe gelegen hatten, »so holet es der Messner und isset es von der armen Seel wegen».[4]) Die urtümliche stellvertretende Beziehung zwischen dem Toten und dem Priester bzw. seinem Ministranten wird hier besonders dadurch kenntlich, dass die Gaben für den letzteren zuerst auf das Grab gelegt werden. Noch heute stellt man dementsprechend in Fürstenfeldbruck (Oberbayern) und in anderen Gegenden Bayerns die Seelgaben beim Tode eines Bauern oder einer Bäuerin am Dritten, Siebenten und Dreissigsten auf die Totenbahre oder auf das Grab, von wo sie dann abends der Messner weghol'.[5]) In Serajewo schickt man vierzig Tage lang je eine Kerze und einen Teller gekochten Weizens in die Kirche, nachdem man diese Gaben vorher an die Stelle gelegt hatte, wo der Tote aufgebahrt gewesen war.[6]) Weitere Beispiele des gleichen Brauchtums aus Russ-

---

[1]) *Tylor,* Anfänge der Kultur 2, 39.

[2]) *Caland,* Über Totenverehrung 8 ff.

[3]) *Crooke,* Popular religion of Northern India 228 f.

[4]) *Lippert,* Die Religion der europäischen Kulturvölker 148 f.; Ders., Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch.

[5]) *Sepp,* Geburt, Hochzeit u. Tod 149 f., 161.

[6]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 11 (1901), 21.

land, Albanien, Cypern, Portugal usw. finden wir in Sartoris Abhandlung über die Speisung der Toten.[1])

Schliesslich mag auch die volkstümliche Anschauung hierher gehören, dass der Priester unter allen Umständen beim Totenmahl erscheinen muss, vermutlich, da erst durch seine Anwesenheit die Teilnahme des Toten am Mahl gewährleistet ist. Nach dem norwegischen Gulathinglag war es z.B. dem Priester nur bei ehafter Not gestattet, von einem Toten- oder Gedächtnismahl ferzubleiben.[2]) Die Russen laden zur Gedächtnisfeier am Vierzigsten auch die Geistlichkeit ein und glauben, dass mit ihrem Ercheinen auch das des Toten garantiert sei.[3])

Reminiszenzen an den alten Verwandlungskult wie vor allem an die Sympathievorstellungen sind schliesslich auch in dem weit verbreiteten Brauch vorhanden, die Armen und Bedürftigen beim Totenmahl oder bei den Gedenkfeiern zu speisen und zu beschenken,[4]) obwohl von einer wesensmässigen, seelischen oder blutgebundenen Einheit dieser Leute mit dem Toten keine Rede sein kann. Schrader deutet daher diese Sitte aus dem urtümlich-primitiven Glauben, dass die Bettler, deren Gros zu allen Zeiten neben den wirklich Armen aus Krüppeln und Wahnsinnigen bestanden habe, besonders heilig und mit Dämonie geladen und daher in ihnen die Seelen der Ahnen und der Toten verkörpert seien.[5]) Ansprechender indentifiziert Sartori die Armut dieser Menschen mit der Armut der hilfsbedürftigen Toten, die man ja geradezu auch »Arme Seelen» nennt.[6]) Die einen vertreten daher auf Grund der gleichen Situation die anderen. Hinzu kommt der Gedanke der Karitas, dass also die Mildtätigkeit als gute Tat an sich schon der Seele hilft und dass ferner die Gebete der Armen

[1]) *Sartori,* Speisung d. Toten 68 f.
[2]) *Homeyer,* Dreissigste 141 f.
[3]) *Haase,* Volksglaube d. Ostslawen 312 f; *Mahler,* Die russ. Totenklage 673.
[4]) Vgl. *Sartori,* Speisung 66 ff; *Herold,* Dreissigste 385.
[5]) *Schrader,* Reallex. d. idg. Altertumskde. 1, 35.
[6]) *Sartori,* Speisung 66.

als Gegenleistung für die erhaltenen Gaben dem Heile des Toten zugute kommen.

Aber diese Sitte wird über den Rahmen christlicher oder islamischer Liebestätigkeit[1]) hinaus in den Bezirken vorchristlichen und heutigen primitiv-heidnischen Totenbrauchtums geübt. Ein Beispiel aus der griechischen Antike bietet ein Scholion zu Aristophanes' Plutos: Die Hekate ehrte man in alter Zeit an den Dreiwegen, weil man sie Selene und Artemis und Hekate nannte. Am Neumond sandten die Reichen eine Abendmahlzeit wie ein Opfer der Hekate zu den Dreiwegen . Die hungrigen Armen aber waren vorher da, assen sie und sagten, dass Hekate diese gegessen habe.[2]) Hier tritt vielleicht der primäre Sachverhalt noch deutlicher als in den verchristlichten Formen zu Tage: die Deposition der Speisen an Grab, Kreuzweg, Haustür, Fenster usw. war ursprünglich ein Opfer an den Toten; die Armen aber eigneten sich, mit oder ohne Wissen und Willen der Opfernden, diese Gaben an und gebrauchten sie für sich.[3]) Aus dieser Gepflogenheit mag sich allerorten und unabhängig von einander der Brauch entwickelt haben, die Bedürftigen direkt zum Totenmahl einzuladen, dem sich dann christliche und islamische Liebes- und Seelspeisungstendenzen substituierten. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, dass sich auch in diesen Bräuchen zuweilen noch die

[1]) Auch in der islamischen Eschatologie und Karitas spielt die Armenspeisung am 3., 7. und 40 Tage nach dem Tode oder dem Leichenbegräbnis eine grosse Rolle. Bei den Türken z.B. werden an diesen Tagen Pfannkuchen an Freunde und Arme gesandt; zum Dank verlangt man Gebete für die Seele (*Hartland,* Legend of Perseus 2, 290). Bei den Danalja (um Rumbeck) beschliesst man am 40. Tage die Ehrung des Toten mit einer reichen Gabe von Esswaren, die man erst aufs Grab legt und dann unter die Armen verteilt (*Casati,* Zehn Jahre in Äquatoria 1, 1891, 66 f.)
[2]) *Aristophanes,* Plutos 844, Schol. S. 357 (Ed. Dübner).
[3]) Ähnlich noch heute, etwa in Gossenssass bei der Allerseelenspende. Hier bleiben von den Krapfen, die die Leute am Allerheiligenabend essen, einige für die armen Seelen auf dem Tische stehen. Arme Leute biegen dann das Blei, worin die Butzenscheiben gefasst sind, zurück, nehmen sie heraus und holen sich das Gebäck, Zs. d. Ver. f. Vkde. 6, 308.

Toten in den Armen verkörpern, dass diese geradezu die Verstorbenen vorstellen.[1]) Das kommt ganz eindeutig wieder in den schon erwähnten, altertümlichen Bräuchen der Permier zum Ausdruck: Im Kreise Tscherdyn wird beim Gedächtnismahl am Vierzigsten eine abgesonderte Tafel unter dem Vorsitz derjenigen Person, die den Sarg gezimmert oder die Leiche gewaschen hat, für Fremde und vor allem für die Bettler hergerichtet. Dieser Armenvogt entfernt sich nach Aufhebung der Tafel zuerst. Die Verwandten des Verstorbenen, zu dessen Ehren das Totenmahl veranstaltet wurde, geben ihm mit Kerzen in der Hand das Geleit. Im Kreise Szolikamsk begleitete man ihn aus dem Dorfe hinaus bis zum Kreuzwege.[2]) Hier ist der hinausgeführte Vertreter der Armen der Tote selbst. Auch die Bretonen identifizieren beide Parteien, wenn sie in dem Klagegesang, den die Armen Seelen am Allerseelentage vor der Tür verlautbaren lassen, die Stimmen der Armen des Kirchspiels zu vernehmen glauben.[3]) Ähnliche Vorstellungen haben sich bei den Rumänen Südungarns erhalten. Diese verschenken nämlich bei den Gedächtnismahlen am neunten und vierzigsten Tage die hinterlassenen Kleidungs- und Wäschestücke des Verstorbenen an ungefähr gleichaltrige Armen.[4]) Die Identität wird hier durch die Betonung des gleichen Alters statt der praktischeren Auslese nach Grösse und Gestalt besonders hervorgehoben. Im Kärntener Jaum- und Gailtale sendet man dagegen aus dem Sterbehause in ein nahe dem Friedhofe gelegenes Gasthaus Mehl, Schmalz und Brot für die Armen »als Zehrung für den Verstorbenen.»[5]) Hier wird einmal die Zuwendung an den Toten durch die Armen ausdrücklich hervorgehoben, ebenso wie bei den Bretonen, die glauben, dass dem Toten die Kleider und Speisen,

[1]) So auch *Meuli*, Bettelumzüge im Totenkultus, Schweiz. Arch. f. f. Vkde. 28, 16: Die Armen sind die Vertreter der wirklich armen Seelen und heischen in ihren Namen.
[2]) Globus 71, 372 f.
[3]) *Tylor*, Die Anfänge der Kultur 2, 37 f.
[4]) Globus 69, 198.
[5]) *Graber*, Volksleben in Kärnten 414.

die man den Armen schenkt, im Jenseits zugute kommen.[1]) Zum andern aber auch die Verbindung beider durch das räumliche Näherrücken der Speise an die Ruhestätte des Toten besonders betont.

Im üblichen Verfahren werden jedoch die Gaben auf das Grab gelegt und von hier aus entweder durch die Angehörigen verteilt oder von den Armen selbsttätig fortgenommen. Diese Verlegung der Spende an die Totenstätte kann auf den Verstorbenen als Gastgeber deuten, es mag aber auch die Vorstellung von der Stellvertretung des Toten durch die Armen mit hereinspielen. So gab es im 15. Jh. in Basel noch Stiftungen »pro panibus super sepulchro ipso ponendis et postea pauperibus erogandis».[2]) Bei den Orthodoxen Serbiens legen die Frauen vierzig Tage lang Speisen und Getränke auf das Grab und verteilen davon an die Armen.[3]) Bei den Tscherkessen werden an den Gedenktagen auf dem Grabe eine Menge Schafe oder auch ein oder mehrere Ochsen geschlachtet; ihr Fleisch dient zum Teil zur Bereitung eines grossen Gastmahles, zum Teil wird es den Armen geschenkt.[4]) Auf Kalymnos werden dagegen schon vor dem Leichenbegängnis Feigen und andere Früchte, die von den Verwandten des Toten gespendet worden sind, von seinem Hause zum Friedhof gebracht und dort an die Armen verschenkt.[5]) Auf Lesbos schliesslich wird Brot oder Geld vom Kirchendiener am Tore des Kirchhofs ausgegeben.[6])

Zuweilen werden diese Speisen während des Trauerzuges verteilt. Auch hier ist es im einzelnen Falle zweifelhaft, ob Repräsentation des Verstorbenen durch die Armen oder die Idee des toten Gastgebers vorliegt. Eindeutig weist der lettische Brauch auf die erste Vorstellung. Hier wird nämlich, wenn

[1]) *Le Braz*, La légende de la mort 1,346.
[2]) Anz. f. Kunde d. dt. Vorzeit 1, 139.
[3]) *Schneeweis*, Serbokroaten 137.
[4]) *Klemm*, Allgemeine Kulturgeschichte 4, 40.
[5]) *Hartland*, Legend of Perseus 2, 299.
[6]) Ebda.

der Sarg auf den Wagen gehoben ist und alle sich zu einer kleinen Mahlzeit und zu einer Andacht in der Stube versammeln, Speise und Trank ausdrücklich auch für den Scheidenden auf den Sarg gestellt und von hier aus an die Armen verteilt.[1]) Undurchsichtig sind dagegen folgende Fälle: Bei einem Hindubegräbnis in Sindh werfen die Verwandten unterwegs trockene Datteln über den Leichnam, die den Armen überlassen werden.[2]) In Wales pflegen die nächsten Verwandten, wenn die Leiche aus dem Hause gebracht und auf die Bahre gelegt worden ist, über den Sarg hin eine Anzahl weisser Brote in einer grossen Schüssel und zuweilen einen Käse, in den ein Geldstück gesteckt ist, armen Leuten zu reichen. In der selben Weise wird ein Trinkbecher dargeboten mit der Aufforderung, etwas davon zu trinken.[3])

Ein eigenes Brauchtum hat sich schliesslich in dem schon immer sehr konservativen und traditionsgebundenen mittelalterlichen Klosterwesen herausgebildet. Hier werden die Gaben vor einem Substitut des verstorbenen Bruders, meist einem Kreuz, ausgebreitet und von dort empfangen es die Armen. Im Stift Kremsmünster z.B. besteht diese Sitte noch heute: Wenn nämlich ein Priester desselben stirbt, wird im Refektorium dreissig Tage lang auf einem abgesonderten Tischchen ein Bahrtuch(!) ausgebreitet, worauf ein Kruzifix gestellt wird. Die Armen erhalten ebenso lange, jeden Tag ein anderer, das sogenannte »Kreuzessen».[4]) Dieses Kreuzessen ist, wie schon der Name besagt, und analog der Sitte in anderen katholischen Klöster, die Speise, die man dem Toten die Dreissigstzeit über an seinen Platz, in diesem Falle also vor das Kreuz auf dem Bahrtuche, stellt. So herrscht noch heute in englischen Trappistenklöstern der Brauch, einem verstorbenen Bruder dreissig Tage lang an seinen Platz im

1) Globus 87, 367 f.
2) *Hartland,* Legend of Perseus 2, 295.
3) Ebda. 2, 293.
4) *Baumgarten,* Progr. Kremsmünster (1860) 30.

Speisesaale Essen hinzusetzen, das nachher den Armen gegeben wird,[1]) während in wallonischen Klöstern, analog zu Kremsmünster, die Speisen die gleiche Zeit über vor das Kreuz, das die Stelle des Toten im Saale bezeichnet, gestellt werden.[2]) Ähnliche Sitten sind noch vom Monte Cassino[3]) und aus niederländischen Klöstern bekannt.[4])

Überblickt man das Brauchtum der Totendarstellung, so ergibt sich, dass es sich im Laufe der Zeit in weiten Volkstumsbereichen von seiner primär zwangsnotwendigen Identität zwischen dem Lebenden und dem Verstorbenen zu einem, dieser Entsprechung immer gleichgültiger gegenüberstehenden, allgemeinen Ersatz durch eine beliebige Person entwickelt hat,[5]) die jedoch immer noch die Rechte und Zustän-

1) *Puckle,* Funerals Customs 101.
2) *Warichez,* Autour de nos anciennes funérailles 56 f.
3) Globus 80, 92.
4) Nederl. Tijdschr. f. Vkde. 13 (1900), 144; Bull. de folklore 3, 14.
5) Die Sitte finden wir dann in allen Phasen des Totenkultes, was vielleicht ebenfalls auf ihre frühe komplexe Geltung schliessen lässt: So, wenn etwa der Leichenbitter als der Verstorbene selbst auftritt. In Fordon (Preussen) soll es früher üblich gewesen sein, dass die Leichenfrau beim Ansagen des Todes im Namen des Verstorbenen die Mitteilung machte: der Verstorbene liesse ein Kompliment machen und grüsse noch einmal (*Krünitz,* Ökonom.-technol. Encycl. (1773 ff.) 73, 711; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 986). Eine ähnliche Sitte bestand bis vor kurzem noch in Schlesien (*Peuckert,* Schles. Vkde. 232). Weit verbreitet ist auch der Brauch, dass der Leichenredner im Namen des Verstorbenen von den Angehörigen und Bekannten, von Haus und Hof, Flur und Feld, Abschied nimmt und sie um Verzeihung bittet (Globus 57, 29, Rumänen in Siebenbürgen; *Schneeweis,* Lausitzer Wenden 91; *Greb,* Zipser Volkskde., 1932, 72; Zs. d. Ver. f. Vkde. 6, 410 (Iglau); John, Westböhmen 172). Sehr häufig spricht der Verstorbene auch in den Totenliedern noch zu den Zurückgebliebenen, dankt ihnen für alles Gute und nimmt Abschied von ihnen (Zs. d. Ver. f. Vkde. 6, 410, Iglau). In Westböhmen vertritt der Vorbeter den Toten, indem er an die Hinterbliebenen zum Abschied im Namen des Verstorbenen einige Worte richtet (*John,* Westböhmen 172; Ders., Oberlohma, 1903, 144). In Oedsbach (Baden) bittet beim Passieren des letzten Bildstockes der Gemarkung ein Freund des Verstorbenen in dessen Namen um Verzeihung, sollte er den einen oder anderen schwer beleidigt haben (*Meyer,* Bad. Volksleben 594). Ähnliche Sitten bestehen bei den Huzulen, wo ein Priester den Toten vertritt (*Kaindl,* Die Huzulen 127). Am eindrucksvollsten ist es aber, wenn der Tote bei dem Wechselgesang am Grabe dargestellt wird: In Gütersloh (Kr. Wiedenbrück) werden bei der Leichenfeier die beiden Lieder »Nun lasset uns den Leib begraben» und »So grabet mich nun immerhin» im

digkeiten des Toten vertreten muss. Das Christentum versuchte schliesslich, auch hiermit endgültig Schluss zu machen, indem es an die Stelle des brauchtümlichen Darsteller den Priester oder die Gemeinschaft der Armen setzte.

Im gleichen Masse an dieser gehaltlichen Verwässerung des alten Kultes sind auch die Mittel der Darstellung beteiligt. Die ursprüngliche Art war höchst wahrscheinlich, den Toten durch einen Verwandten gleichen Geschlechtes und Namens darstellen zu lassen. So kamen nicht nur eventuell vorhandene Ähnlichkeitsmerkmale zu natürlichen Verwendung, sondern es trat auch jene Verbundenheit des Blutes in Kraft, die ihre vielleicht schönste geistige Konzeption in dem indogermanischen Gedanken an eine Wiedergeburt des Ahnen im Enkel fand. Selbst später, als das primäre Gebot dieser genuinen Verbundenheit längst in Vergessenheit geraten war, blieb doch zuweilen noch die Forderung erhalten, dass der Totendarsteller wenigstens in die Familie aufgenommen werden musste.

Während jedoch der alte Gedanke einer genuinen Identität immer mehr verblasst, scheint zuweilen die Forderung nach wenigstens portraitmässiger Ähnlichkeit in den Vordergrund zu treten, d.h. also, während der innere Kern der art- und wesensmässigen Gleichheit ausgehöhlt wird, tritt das nur äusserliche Moment der physiognomiehaften Übereinstimmung zwischen dem Toten und seinem Vertreter hervor. Das wenigstens scheint mir einer der Gründe für die Entstehung

Wechselgesang vom Schülerchor und drei einzelnen Schülern, die ans Grab treten und im Namen des Verstorbenen singen, vorgetragen. Das heisst »Vom Stein singen» (Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 4, 1907, 280). Ebenso sangen in Stotternheim in Thüringen zwei Chorknaben bei diesen Liedern die Stimme des Verstorbenen (*Schmidt*, Sitten u. Gebräuche in Thüringen, 1863, 95). In Dithmarschen fand früher an der offenen Gruft ein sog. Chorsingen statt, bei dem ein Sänger, der gleichsam den Verstorbenen darstellte, die erste Hälfte einer Strophe und der Chor die andere Hälfte sang. In St. Annen (ebda.) musste sogar ein Knabe ins Grab steigen und auf dem Sarge stehend singen, was noch sehr deutlich den alten Gedanken der Totenvertretung bzw.-darstellung offenbart (Am Urquell 1, 1890, 33).

der mimischen Totenmaske zu sein, eben den Verstorbenen möglichst naturgetreu und lebendig kopieren und agieren zu können[1]).

Das gilt vor allem für die römische Gentilmaske, aber auch für die tausend Jahre älteren goldenen mykenischen Fürstenmasken, für die Totenmasken der Skythen und der anderen Barbarenvölker Südrusslands, Illyriens, Skandinaviens usw.,[2]) das wird schliesslich auch für die »talamascae» der Germanen zutreffen.[3])

In der römischen pompa funebris agierten bekanntlich Schauspieler, mit den Masken des Verstorbenen und seiner Ahnen bekleidet, diese als lebende Teilnehmer am Leichenzug.[4]) Schilderungen darüber sind uns von Polybios, Sueton, Diodor und anderen erhalten.[5]) Aufschlussreich sind ferner mehrere Reliefs mit Leichenbegängnissen, vor allem das von Amiternum.[6]) Nach diesen schriftlichen und bildlichen Zeugnissen sah der Leichenkondukt vornehmer Römer ungefähr folgendermassen aus: Voran schritt die Musik, es folgten die praeficae unter Absingung von Klageliedern, ferner Tänzer

[1]) Vgl. *Bethe*, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen (1935) 9, 11 usf. Frazers Ansicht (The Fear of the Dead 3, 1936, 34), dass die Masken zur Abwendung des bösen Blickes gedient hätten, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da sowohl viele der den Toten aufgelegten wie auch vor allem die im Verwandlungskult gebrauchten imagines Augenhöhlen hatten, also gerade den Blick des Toten, des wirklichen wie des dargestellten, freiliessen. Die mimische Verwendung der Maske widerspricht auch der Vermutung *Eberts*, Reallex. d. Vorgesch. 13, 414, dass sie den Toten vor den Dämonen bergen sollte.

[2]) Mykenische Goldmasken s. *Karo*, Schachtgräber von Mykene (1929) 32. Totenmasken aus dem 3. Jh. n. Chr. in Südrussland bei *Ebert*, Südrussland im Altertum (1921) Abb. 116; Skandinavische Masken erwähnt bei *Ebert*, Reallex. d. Vorgesch. 13, 414.

[3]) S. oben S. 213 f. und unten S. 239 f.

[4]) Vgl. *Benndorf*, Antike Gesichtshelme u. Sepulchralmasken 37 ff.; *Blümner*, Die römischen Privataltertümer (1911) 493 ff; *Nehring*, Pollictor, Festschr. Siebs (1922) 18; *Bethe*, Ahnenbild 2 ff; *Bömer*, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom (1943) 104 ff., nach dem die Römer die Sitte der Totenmaske von den Etruskern übernommen haben sollen, was jedoch mit dem weiten indogermanischen Vorkommen nicht in Einklang zu bringen ist.

[5]) *Polybios* VI, 53; *Sueton*, Vespanianus 19; *Diodor* 31, 25.

[6]) *Blümner*, Röm. Privataltert. 492; *Pernice*, Griech. u. röm. Privatleben 75.

und Mimen, deren einer den Verstorbenen selber vorstellte. Diese individuelle Praesentation des Toten wird häufiger bezeugt. Diodor berichtet,[1]) dass der Verstorbene sogar in Gang, Erscheinung und charakteristischen Äusserungen nachgeahmt wurde. Bei der Bestattung des Vespasian z.B. machte ein Archimimus in der Maske des Kaisers Witze über seine Sparsamkeit.

Nach dem Totendarsteller kamen die imagines, die Wachsmasken der Ahnen, gewöhnlich von Schauspielern in der Amtstracht der Ahnen vor dem Gesicht getragen (auch zu Wagen und in Begleitung der ihnen zustehenden Liktoren).[2]) Auf die imagines folgten Andenken an die Ruhmestaten des Verstorbenen, die Beutestücke und dergleichen, dann die Liktoren, die seiner Würde entsprachen, weiter die testamentarisch freigelassenen Sklaven sowie die Träger der Fackeln, die den Scheiterhaufen in Brand setzen sollten, endlich der für die Verbrennung bestimmte Weihrauch, der oft in grossen Mengen von Freunden gestiftet wurde, ebenso wie die zum Verbrennen bestimmten Geschenke, die auf besonderen lecti getragen wurden. Erst dann folgte die Leiche mit dem Gefolge der Trauernden.[3])

Auf den gleichen kultischen Gebrauch weisen höchstwahrscheinlich auch die Gesichtshelme und Sepulchralmasken hin, die in den mykenischen, griechischen, südrussischen, römischen und germanischen Gräbern gefunden worden sind und die mehr oder minder den Eindruck naturgetreuer Nachbildung der Gesichtszüge machen.[4]) Sie wurden entweder

---

[1]) *Diodor*. Exc. XXXI, 25, 2.

[2]) Vgl. *Cicero*, Brut. 34; *Polybios* VI, 51; ferner *Labatut*, Les funérailles chez les Romains 11.

[3]) *Pernice* a. a. O; 1884 fand in Pompeji ein grosses Fest mit Darstellungen aus dem altrömischen Leben, darunter auch einer solchen pompa statt, vgl. *Trede*, Das Heidentum in der römischen Kirche (1889 ff.) 2, 7.

[4]) Vgl. *Benndorf*, Antike Gesichtshelme 367; *Wilke*, Religion d. Indogermanen 56; die Ähnlichkeit dieser Masken bezeugen noch *Cicero*, Somn. Scipion. Einl. und *Ammianus Marcellinus* XIX, 1, 10: hominum mortuorum ita curate pollincta, ut imagines essent corporibus similes iam sepultis.

auf das Antlitz der Leiche gelegt, um den Eindruck des Lebens ungeschmälert zu erhalten,[1]) oder von Darstellern des Verstorbenen bei den verschiedenen Totenfeiern getragen, oder dienten schliesslich, wie die Löcher zum Umbinden an den aufgelegten Masken zeigen, beiden Zwecken.

Eine Reihe der in germanischen Ländern gefundenen Helme und Masken scheinen in der Dekoration germanische Eigentümlichkeiten aufzuweisen,[2]) so dass auch hier die Sitte als bekannt und heimisch vorausgesetzt werden darf. Diese Annahme würde ihre Bestätigung durch das literarische Zeugnis der larvae daemonum, der »talamascas» finden, die nach Hincmar von Reims ebenfalls bei den verschiedenen Leichenfeierlichkeiten und Gedenkfesten auftreten.[3]) Den gleichen Brauch bezeugt Cosmas in seiner böhmischen Chronik für das Jahr 1092: iocos profanos, quos super mortuos suos, inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant».[4]) Eine ähnliche Sitte findet sich übrigens noch heute bei einem sehr urtümlichen iranischen Teilvolk: Wenn bei den Nord-Toba in Beludschistan irgend ein Liebling gestorben ist, wird eine Person mit einer hölzernen Gesichtsmaske bekleidet, um

---

[1]) *Helbig*, Homerisches Epos 53 ff; *Benndorf* a.a.O. 367; *Blümner*, Röm. Privataltertümer 494. Helbig bringt die Masken mit der Mumifizierung in Zusammenhang, und *Nehring*, Pollictor 19 folgert mit Recht, dass die imagines auf alte Mumifizierung der Leiche hinweisen, ebenso, wie ja auch die Bezeichnung pollictor für denjenigen, der die Masken formt und die Leiche balsamiert, aus per-ligere (zu lix, Lauge) entstanden ist, also das ursprüngliche Amt des Mumifizierers noch nominell erhalten hat. Das bestätigt wiederum unsere schon häufiger ausgesprochene Vermutung, dass die Stellvertretung des Toten sich aus dessen leibhaftiger Anteilnahme am Geschehen um und mit ihm entwickelt hat. Es spricht aber auch für die Vermutung, dass die collocatio früher längere Zeit gedauert hat, wenn trotz Einbalsamierens sich die Notwendigkeit ergab, die Physiognomie zu wahren. Man wird daher auch aus diesem Grunde auf einen alten, der literarischen Überlieferung kaum mehr bekannten, römischen Dreissigsten schliessen dürfen; s. dazu oben S. 56 f.

[2]) Vgl. z.B. *Benndorf* a.a.O. 310.

[3]) S. dazu oben S. 213 f.

[4]) *Cosmas* Pragensis Chronica Boemorum III, 1 (Ed. Bretholz, 1923, 160; *C. H. Meyer*, Fontes hist. relig. Slav. 1931, 20). *Wienecke*, Untersuchungen zur Religion der Westslawen (1940) 93 deutet die Sitte als apotropäische Massnahme (Unkenntlichmachung vor dem Toten).

den Toten darzustellen, und unter Paukenmusik geht diese Maske stillschweigend unter den Leidtragenden umher, die ihr allerhand Zärtlichkeiten sagen.[1])

Ganz ohne Kontinuität ist schliesslich der Brauch auch in Westeuropa nicht geblieben. Allerdings wird niemals eindeutig gesagt, dass die Totendarsteller Masken trugen, doch kommt deutlich zum Ausdruck, dass sie sich der äusseren Erscheinung des Verstorbenen angeglichen haben müssen. Eine französische Rechnung vom Jahre 1375 erwähnt z.B. anlässlich einer Leichenfeierlichkeit im Hause Polignac: »cinq sols baillés à Blaise, pour avoir fait le chevalier mort à la sépulture»,[2]) und 1389 wird von der Leichenfeier für Bertrand de Guescelin in St. Denis berichtet: »ubi ad eorum presenciam, omni genere armorum conestabularii deffuncti taliter insigniti, ut quasi eius corporalem presenciam demonstrarent, viri quattuor equestri ordine accesserunt».[3]) Noch 1516 sass bei der von Karl V. für Ferdinand den Katholischen abgehaltenen Leichenfeier auf einem kostbar verzierten Leichenwagen »en hault lieu un homme armé de toutes piéces vestu d'habillement royal et tenant en sa dextre une espée nue, representant le Roy».[4]) Im allgemeinen wird aber, wie wir schon oben sahen, in neuerer Zeit keine portraitmässige Ähnlichkeit mit dem Toten gefordert. In Deutschland war es z.B. im 14. Jh. nur noch üblich, einen gewappneten Ritter mit verschlossenen Visier vor oder hinter der Leiche hergehen zu lassen,[5]) eine Sitte, die sich übrigens in Österreich bei Leichenbegängnissen hoher Offiziere bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein erhalten hat. Bei einem solchen Kondukt repräsentierte ein Reiter in mittelalterlicher Ritterrüstung mit geschlos-

[1]) Globus 53, 90; *Scherke,* Primitive 94.
[2]) *Huizinga,* Herbst des Mittelalters 370; vgl. Schweiz. Arch. f. Vkde. 32, 3; *Hirsch,* Dodenrituel in de Nederlanden 111.
[3]) *Geiger* in Schweiz. Arch. f. Vkde. 32, 3.
[4]) *A. de Meerbeeck,* Théatre funèbre (Brüssel 1622) 33; *Hirsch* 111.
[5]) *Kriegk,* Dt. Bürgertum, N. F. 169; *Sepp,* Völkerbrauch b. Geburt, Hochzeit u. Tod 145; Schweiz. Volkskde 13 (1923). 24.

senem Visier, ausdrücklich als der »traurige Ritter» bezeichnet, den Toten selbst.[1])

Auch in diesen Maskenbräuchen wird, zum mindest in ihrem ursprünglichen Sinngehalt, der alte Gedanke der Verwandlungskulte noch lebendig gewesen sein: Indem eben der Darsteller einen sehr wesentlichen Teil des Verstorbenen, die physiognomische Erscheinung, anlegt,[2]) verselbstigt er sich mit ihm. Diese Vorstellung von der Identität zwischen Bild und Original ist eine so weit verbreitete und urtümliche,[3]) dass sich Beispiele erübrigen. Mit Recht konstatiert Pfister, dass gemeinhin naivem Denken nach das »Bild eines Menschen sein Doppelgänger und zugleich Träger seiner Kraft» ist.[4])

Diese Auffassung nun finden wir vor allem in dem Brauchtum bestätigt, den Toten statt durch einen lebenden Vertreter durch eine Effigie (aus Wachs, Holz usw.) oder durch sein gemaltes Bild vertreten zu lassen. Man wird diese Sitte nicht als einen Rückschritt gegenüber dem aktiv dargestellten lebenden Toten auffassen dürfen, da sie sicher viel älter als jener Verwandlungskult ist. Vielmehr wird an direkte Anlehnung an den »Lebenden Leichman» zu denken sein. Der tote Körper und das leblose Bild weisen ja nach praelogischer Vorstellung in ihrer inaktiven Vitalität keine wesentlichen Unterscheidungsmerkmale auf.

Uns gehen hier nicht so sehr die uralten Totenbilder in Gestalt roh zurecht geschnitzter oder gehauener Holzpfähle, Stelen, Menhire usw. an,[5]) da sie im Rahmen des Dreissigsten keine Bedeutung gewinnen, es sei denn, dass ihre Aufstellung auf dem Grabe an diese Frist gebunden gewesen wäre, was für

[1]) *List,* Tauf-, Hochzeits- u. Bestattungsgebräuche (1892) 37.
[2]) Über die Bedeutung des Gesichtsbildes als pars pro toto s. *Bethe,* Ahnenbild 13 ff.
[3]) S. Art. »Bildzauber», Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 1282 ff.
[4]) *Pfister* in *Pauly-Wissowa* 11, 82.
[5]) Vgl. dazu neuerdings *Röder,* Pfahl und Menhir, eine vergleichende vorgeschichtliche, volks- und völkerkundliche Studie (1949).

diese frühen Zeiten nichts als eine vage Vermutung sein kann.[1]) Uns interessieren aber jene Abbildungen des Verstorbenen, die im individuellen Totenkult sowohl des Alterums wie des Mittelalters eine sehr bedeutsame Rolle gespielt haben.

Die römischen Kaiser der Antoninenzeit z.B. wurden zweimal verbrannt bzw. zu Grabe getragen: einmal in corpore und dann in effigie.[2]) Als allgemeine Sitte wird berichtet, dass das feierliche funus publicum von Antoninus Pius, Pertinax, Septimius Severus und Caracalla begangen wurde, als die Leichen schon längere Zeit im Grabe lagen, und dass dieses prunkvolle staatliche Leichenbegängnis der dem Verstorbenen nachgebildeten Wachspuppe galt. Dieses Scheinbild wird als der wirkliche Menschenkörper angesehen und behandelt: es werden an ihm die üblichen Bestattungsriten vollzogen, Trauerkundgebungen bezeugt usw. So erzählt Dio Cassius,[3]) dass ein Sklave mit einem Wedel die Fliegen vom Gesichte der Wachspuppe des Pertinax abwehrte, und Herodian berichtet,[4]) dass Septimius Severus ihr auf dem Scheiterhaufen einen Abschiedskuss gegeben habe, und weiterhin, dass man sie vorher noch als lebend angesehen hätte, da sie sieben Tage zuvor im Palaste als Kranker mit Arztvisite, Konsultation, Diagnostik und Todesfeststellung behandelt worden sei; wohlgemerkt alles, als die eigentliche Leiche schon längst im Grabmal ruhte.[5])

Die Effigie dient aber nicht nur im Kaiserzeremoniell sondern auch in Fällen, in denen die Leiche nicht vorhanden war, etwa bei Tod in der Fremde, dazu, den Körper zu vertreten. Das bezeugt für das Rom des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die »lex collegii cultorum Dianae et Antinoi»:

[1]) Für spätere Zeiten s. unten S. 238 f.
[2]) *Bickermann,* Die römische Kaiserapotheose, Arch. f. Rel. Wiss. 27, 44; vgl. dagegen *Schoenebeck,* Arch. f. Rel. Wiss. 34, 72, der eine Verbrennung des Körpers bestreitet (er wird begraben, während nach seiner Meinung das Totenbild verbrannt worden ist).
[3]) *Dio Cassius* 74, 4, 3.
[4]) *Herodian,* Ab excessu divi Marci 4, 2, 4 ff.
[5]) *Bickermann* 5.

quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non fuerit... ei funus imaginarium fiet.[1]) Der gleiche Brauch war auch in Sparta bekannt: Wenn einer der beiden Könige im Kriege gefallen war und seine Leiche nicht nach Sparta gebracht werden konnte, wurde ein Bild von ihm angefertigt und auf einer mit Decken belegten Bahre zur Bestattung geführt.[2]) Die selbe Sitte herrscht noch heute in den Dörfern um Cosenza, wo für einen in der Fremde Verstorbenen ein Bild angefertigt wird, das man ins Bett legt; die Familie steht herum und beweint es.[3]) Im modernen Griechenland wird eine Puppe mit den Gewändern des Verstorbenen bekleidet und erfährt die Riten der Bestattung.[4]) In Montenegro wird im gleichen Falle eine Strohpuppe mit den Gewändern des Toten bekleidet; sie wird beklagt, und alle anderen Riten ausser der Bestattung werden an ihr vollzogen.[5]) Ein ähnliches Brauchtum hat sich schliesslich auch in Indien erhalten. Wird hier die Leichenfeier eines in fremden Landen Verstorbenen oder eines, dessen Gebeine nicht aufzufinden sind, begangen, so bilden sie eine Gestalt aus 360 Blättern des Strauches Butea oder aus ebensoviel wollenen Fäden, womit sie die verschiedenen Teile des menschlichen Körpers nach bestimmten Zahlenverhältnissen darstellen; um die ganze Gestalt muss ein lederner Riemen von der Haut einer schwarzen Antilope und darüber noch ein Wollfaden geknüpft werden; dann bestreichen sie diese Figur mit Gerstenmehl und verbrennen sie als Sinnbild des Leichnams.[6])

[1]) Arch. f. Rel. Wiss. 27, 6; vgl. ferner *Sartori* ebda. 1902, 65.
[2]) *Herodot* VI, 58. S. *Wasmansdorf* Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern (Progr. Berl. 1884) 16. Noch heute legen die Griechen bei einem Todesfall in der Fremde ein dem Toten ähnliches Bild, dem man die Kleider des Verstorbenen anzieht, auf das Bett, und um diese Puppe werden dann Klagelieder gesungen, *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im Neuen 113.
[3]) *Dorsa,* Usi e nelle credenze popolari (1884) 93.
[4]) *Lawson,* Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion (Cambridge 1910) 490.
[5]) Journ. of the Anthropol. Inst. 39, 92.
[6]) *J. Grimm,* Über das Verbrennen der Leichen, Kl. Schr. 2, 261; *Wasmannsdorf* 17.

Immerhin handelt es sich hier wie bei der Kaiserapotheose um eine Vertretung des Toten beim öffentlichen Begräbnis, das kürzere oder längere Zeit nach dem Tode stattfand.[1]) Anders dagegen bei dem ähnlich gestalteten französischen Königsbrauch des 15. bis 17. Jahrhunderts![2]) Danach wurde ein Wachsbild des Verstorbenen vierzig Tage lang zur Parade ausgestellt, bei Tisch bedient und auch sonst wie lebend behandelt. Nach der feierlichen Bestattung der Leiche wird die Puppe in St. Denis aufgehoben. An diesem Bericht interessiert uns dreierlei: 1) Die Vertretung des Königs durch eine Wachspuppe; 2) die Speisung des Vertreters; 3) die vierzigtägige Frist der Aufbahrung und der Zeremonien mit der Effigie. Geiger hat in seiner schon oben erwähnten Untersuchung über diesen Brauch[3]) gezeigt, dass ein Bild des Toten schon seit dem 13. Jahrhundert in England hergestellt wurde.[4]) Diese Bilder wurden entweder während der Prothesis am Sarge aufgestellt oder in der Prozession mitgeführt. Nach der Bestattung stellte man sie dann gern an den Ort, wo die Leiche ruhte, bis ein Monument über der Gruft errichtet war.[5]) In

[1]) *Servius* ad Aen. V, 64 berichtet als allgemeine Sitte, dass die Leiche sieben Tage ausgestellt, am achten verbrannt und am neunten begraben wurde. Herodian berichtet ja ebenfalls von einer siebentägigen Ausstellung der Effigie, was, wie häufig zu beobachten ist, Übertragung von den eigentlichen Leichenzeremonien sein wird. Das funus für Augustus und Tiberius fand sogar erst nach drei Wochen statt (s. oben S. 56, 171).

[2]) *Saint-Foix,* Essais historiques sur Paris (4. Aufl. Paris 1766) 2, 236 ff.

[3]) *Geiger,* Le roi est mort-vive le roi! Schweiz. Arch. f. Vkde. 32,1 ff.

[4]) Der erste noch fragliche Fall stammt aus dem Jahre 1275/76. Eduard I. bezahlt 300 Pfund Wachs(!) »ad faciendam unam ymaginem pro nobis». Beim Tode Eduards II. (1327) wurde ein hölzernes Bild auf den Sarg gelegt. Die Rechnung lautet: »formanti ymaginem de ligno ad similitudinem dicti domini Regis«. Ähnlich beim Tode Eduards III. (1377): »pro factura unius ymagines ad similitudinem Regis»(vgl. *Hope,* Archaeologia 60, 519 ff; *Geiger* a.a.0. 3). Dieser Brauch fand auch bei Königinnen und Adligen statt.

[5]) *Puckle,* Funeral Customs (London 1926) 113 f. Wir sind leider nur sehr schlecht darüber unterrichtet, welche Frist zwischen Tod bzw. Bestattung und Errichtung des Grabmals seit alters bestanden hat. Die sehr alte und verbreitete, vielleicht sogar ursprünglich gemeingültige dreissig oder vierzigtägige Prothesis des Toten lässt jedenfalls die Errichtung bzw. Fertigstellung eines Grabmals, falls ein solches nicht schon als altes Familienmonument bestand, vor diesen Tagen nicht zu. Vielleicht war diese Frist also nicht nur als Lebenszeit des Leichnams gedacht, sondern auch der Zeitraum, in dem das Grabmal gebaut wurde. In manchen Gegenden ist bei der verkürzten Bestattungsfrist auch heute die endgültige Gestaltung des Grabes an den dreissigsten oder vierzigsten Tag geknüpft. Bei den Serben wird so nach vierzig Tagen das Grab mit Holz oder Steinen eingefasst und das provisorische Kreuz durch ein schön gearbeitetes aus Holz oder durch ein prismatisches Grabmal ersetzt (*Scheeweis,* Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauches der Serbokroaten, 1935, 143). In den Niederlanden wird nach sechs Wochen das Grabkreuz gesetzt und ein Rosenstrauch auf das Grab gepflanzt (*Heuvel,* Volksgeloof 441). Auch über dem deutschen König Günter von Schwarzburg wurde die Gruft ja erst nach dreissig Tagen durch ein Monument geschlossen (s. oben S. 165). Der Schluss, dass also auch die Toteneffigien des englischen Mittelalters dreissig Tage, d.h. bis zur Errichtung des Grabdenkmals, an der Gruft gestanden haben, hat demnach manche Wahrscheinlichkeit für sich.

Frankreich sind diese Toteneffigien bislang erst um die Wende des 14. bis 15. Jahrhunderts nachweisbar.[1]) In beiden Ländern war der Brauch neben der Stellvertretung durch eine lebende Persönlichkeit üblich und war vor allem, schon allein der Kosten wegen, fast nur beim Adel bekannt. Erst im 15. Jahrhundert setzt in Frankreich die Verwendung auch im königlichen Totenzeremoniell ein.

Schlosser, Geiger, Bickermann u.a.[2]) lehnen direkte Kontinuität aus dem römischen Brauchtum in der englischen und französischen Sitte wohl mit Recht ab. Nichts hindert uns aber, im Zusammenhang mit den fränkisch-germanischen »talamascs» an alte bodenständige Sitte zu denken, die nun wieder, in der Blütezeit des traditionsschweren und formbewahrenden ritterlichen und höfischen Zeremoniells der literarischen Beachtung wert erscheint. Dazu mag im 15. Jh. der Einfluss antiker Nachrichten auf den schon bestehenden Brauch kommen.

[1]) Das erste französische Zeugnis haben wir 1388 beim Tode des Grafen von Eu: »pour faire le poille à faire le représentation dudit deffunt». 1402 wird von Johann de Boutillier eine »ymage de cire» hergestellt, und 1415 erklärt der Herzog von Berry in seinem Testament, falls »mon corps ne se povait garder sans trop puer, si en soit faicte seulement représentation» (*Laborde,* Notice de émaux 2, 1853, 484; *Schlosser,* Gesch. d. Portraitbildnerei in Wachs, Jahrb. d. kunsthist. Samml. d. allerh. Kaiserhauses 29 (1910), 192 ff.).

[2]) *Schlosser* 186 ff; *Geiger* 12 ff; *Bickermann,* Kaiserapotheose 33.

Aber nicht nur die »talamascae» mögen diesen Zeremonien Vorgänger und Vorbild gewesen sein, sondern, direkt in Form und Verwendung entsprechend, auch die im germanischen Sepulchralkult nachweisbaren richtigen Abbildungen des Verstorbenen. Der Araber Ibn Fadlan erwähnt in seinem berühmten Bericht über seine Gesandtschaftsreise in die Wolgaländer den folgenden Bestattungsbrauch der germanischen Waräger, die er Rus nennt: »Als nun der Tag gekommen war, an dem der Verstorbene und das Mädchen verbrannt werden sollten, ging ich an den Fluss, in dem sein Schiff lag. Aber dies war schon ans Land gezogen. Vier Eckblöcke von Chalendsch- und anderem Holz wurden für dasselbe zurecht gestellt und um dasselbe herum wieder grosse, menschenähnliche Figuren von Holz»[1].) Es ist nicht gesagt, wieviele solcher Holzbilder aufgestellt wurden, doch lässt der Inhalt vermuten, dass es analog den vier kostbaren Eckpfeilern auch vier Effigien gewesen seien. Dann aber stellt sich dieser Brauch eindeutig zu dem oben angeführten Leichenbegängnis Bertrands de Guescelin (1389), bei dem vier Ritter auftraten, »representans la personne du mort quan il vivoit».[2]) Die gleiche Sitte kennen wir aus dem deutschen Mittelalter: Beim Begräbnis des Königs Günter von Schwarzburg (1349) ritten im Leichengefolge vier Ritter, die die Waffen und Insignien des Verstorbenen trugen[3]) und wohl ebenfalls als Totendarsteller fungierten.[4]) Und schliesslich kommt dieser Gedanke ja auch in der verwandten kaukasischen Sitte zum Ausdruck, bei den Pferderennen an den Gelächtnistagen vier Pferde dem Toten zu weihen, eines für den Toten und drei für seine Vorfahren.[5])

[1]) *Schröder,* Quellenbuch zur altgerman. Religionsgesch. (1933) 127; *A. Zeki Validi Togan,* Ibn Fadlans Reisebericht 90.

[2]) *Huizinga,* Herbst d. Mittelalters 370.

[3]) *Schultz,* Deutsches Leben im 14. u. 15. Jh. 619.

[4]) Auch Hincmar von Reims spricht ja von »talamascas», also von mehreren Totendarstellern.

[5]) *Bleichsteiner,* Rossweihe 450 (auch dem Patroklus wurden ja vier Pferde geopfert, s. dazu *Stengel* im Arch. f. Rel.Wiss. 8, 204ff.).

Ich halte nun den französischen Bericht, dass vier Männer einen Toten repräsentieren, für ein Missverständnis des Chronisten. Viel mehr dürfen wir in Analogie zum römischen, indischen usw. Brauchtum[1]) annehmen, dass nur einer den Toten, die drei anderen aber die vorangegangenen Ahnen, die »Drittväter», darstellten,[2]) die den Verstorbenen gleichsam empfingen.[3]) Der gleiche Gedanke wird auch dem warägischen

[1]) S. oben S. 231, 237.

[2]) Ist es nur Zufall, dass hier drei Ahnen dargestellt werden, oder ist noch Kontinuität zu der Ahnentrias vorhanden, die im Totenkult der indogermanischen Völker eine solch bedeutsame Rolle gespielt hat? S. darüber im zweiten Bande dieser Untersuchungsreihe. Sie sind der engere Ahnenverband, der im Gegensatz zu den Toten der vorangegangenen Generationen noch eine besondere Verehrung geniesst und unter dessen Schutzverhältnis das Haus besonders eindringlich gestellt wird. Beim Tode eines neuen Gliedes der Geschlechterkette tritt der Letztverstorbene nach einer gewissen Zeit in die Trias ein, und das älteste der bisherigen Mitglieder scheidet aus, um in die Gemeinschaft aller Toten überzugehen.

[3]) In der Tat scheinen mir die imagines der Ahnen in der römischen pompa sowie die Ahnentrias in den oben angeführten Bräuchen auf den Gedanken einer Aufnahme des Neuverstorbenen unter die Geschlechter- oder Sippentoten zurück zu gehen (so auch *Sartori,* Zs. d. Ver. f. Vkde. 15, 5). Im gleichen Sinne berichtet ja auch die Eyrbyggjasaga Kap. 4, dass der tote Thorstein von den verstorbenen Familienmitgliedern beim Mahl mit freudigem Lärm und Hörnerschall (weist das vielleicht auf kultische Darstellung, s. *Höfler,* Kult. Geheimbünde 110 ff.) empfangen wird (dazu *Dehmer,* Primitives Erzählgut in den Islendinga-Sögur 46). Die gleiche Anschauung muss auch bei den Balten geherrscht haben. Nach *Maletius,* Libellus de sacrificiis (1563, in: Mitteil. d. literar. Ges. Masovia 8 (1902), 194 f; Arch. f. Rel. Wiss. 17 (1914), 490 usw.), erhebt sich der Priester nach Schluss der Totenmahlzeiten und vertreibt, indem er mit einem Besen das Gemach kehrt, die Geister mit den Worten: »Ihr habt gegessen, ihr habt getrunken, o Geister, geht jetzt fort». Es wird also nicht nur, wie sonst allgemein, der Tote bzw. seine Seele selbst anwesend gedacht, sondern auch andere Totengeister, also doch wohl die Ahnen. Dieser Glaube vom Empfang des Verstorbenen durch die Ahnen ist im übrigen, wenn auch in den Bereich einer animistischen Vorstellungswelt gerückt, alt und weit verbreitet. So begrüssen nach heutigem siebenbürgischen Volksglauben die Verstorbenen schon den Todkranken: Sieht ein Kranker seine verstorbenen Vorfahren an seinem Bett vorüberwandeln, so stirbt er bald, *Schuller,* Volkstüml. Glaube u. Brauch 29; *Wittstock,* Volkstüml. d. Siebenbürger Sachsen 61. Nach Homer führen die Keren, d.s. die Seelen früherer Verstorbener, den eben Verschiedenen ins Jenseits *(Rohde,* Psyche 1, 10, Anm. 1.). Die Römer glaubten, dass die Manen den Toten in die Unterwelt holten (*Roscher,* Lex. d. griech. u. röm. Myth. 2, 2330). Im germanischen und baltischen Nordeuropa herrscht heute noch der Glaube, dass auf dem Wege zum Kirchhof

Brauch zu Grunde liegen und ihn dadurch einmal zu der mittelalterlichen Sitte der Totenfiguration, zum andern zu der weit älteren germanischen Sitte stellen, die Toten in Gestalt von Pfählen, denen man oft, wie auch hier, eine mehr oder minder starke Andeutung menschlicher Gestalt und Physiognomie gab, zu verehren.[1])

---

die Bahre immer merklich schwerer wird, da die verstorbenen Angehörigen dem Toten entgegenkommen und sich auf die Bahre setzen (Globus 82, 20; *Hempler,* Psychologie d. Volksglaubens 17; *Riemann,* Ostpreuss. Volkstum 380; *Plenzat,* Sage u. Sitte im Deutschherrenland, 1926, 112, Litauen; *Drechsler,* Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien 1, 303). In Norwegen sind die Toten zu Engeln geworden, die sich über ihn legen und ihn in Empfang nehmen, *Liebrecht,* Zur Volkskunde 314. Eine schöne Entsprechung zur Eyrbyggjasaga (oben) ist folgende deutsche Sage: Als König Friedrich I. im Sterben lag, erschien ein sonst verschlossener Saal des Schlosses von vielen hundert Lichtern erleuchtet. Man glaubte, die seligen Ahnen seien dort versammelt gewesen, um den König in ihre Gemeinschaft aufzunehmen (*Trog,* Zollernsagen 2, 94). Ähnliche Vorstellungen kehren übrigens auch bei den Primitiven wieder (*Ratzel,* Völkerkunde 2, 335; *Waitz-Gerland,* Anthropologie d. Naturvölker 6, 30 f; Globus 81, 353). Schliesslich geht die Einführung des einzelnen Abgeschiedenen in den Verband der Geschlechtertoten zuweilen auch von der Initiative der Hinterbliebenen aus. So geht man z.B. in manchen Gegenden Ostpreussens (Beyditten, Bartenstein) nach dem Begräbnis noch an die Gräber früher gestorbener Familienmitglieder und meldet ihnen die Ankunft des neuen Toten etwa mit den Worten: »Na, Voadeke, nu bring wi de em Söhn» (*Riemann,* Ostpreuss. Volkstum 380). Auch hier spielt wieder die alte Totenkultstätte, der Feuerplatz oder Herd eine grosse Rolle; im Bergischen wird der Sarg vor dem Begräbnis an den Herd (den Sitz der Ahnen) gestellt (Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 4, 255, 296). Der sardische Hirte, der sein Ende herannahen fühlt, wird neben die Herdstelle gelegt (*Tschumi,* in: Die Volkskunde u. ihre Beziehungen zu Recht, Medizin u. Vorgeschichte, 1928, 62).

1) Vgl. dazu vor allem *Helm,* Altgerman. Religionsgesch. 1, 214 ff; *H. Meyer,* Menschengestaltige Ahnenpfähle aus germanischer u. indogermanischer Frühzeit, Zs. f. Rechtsgesch. 58 (1938), 42 ff; *Röder,* Pfahl u. Menhir (1949). *Jordanes* (Monum. Germ. hist. 5, 1, 76) z.B. berichtet von den Goten: Sie sahen in ihren Vorfahren, mit deren Beistand sie nach ihrem Glauben siegten, nicht bloss Menschen sondern Halbgötter, und sie nannten sie daher in ihrer Sprache Ansen (d..h wahrscheinlich Pfähle, Balken). H. Meyer sieht auch in jenen pfahlartigen Gestalten der schwedischen Felszeichnungen, die man in Prozessionen mit sich führte, solche Abbilder der toten Ahnen, denen man durch diese Darstellung religiöse Ehrungen erwies (*Meyer,* Rasse u. Recht 94 f.). Was für religiöse Ehren es waren, haben wir oben gesehen: das Bild war der mit dem Verstorbenen identifizierte Vertreter desselben. Ebenso wie in den anderen Bräuchen der allgemeinen Totenverehrung (z.B. der Totenmaske), geht aber auch hier die Darstellung des Toten durch

Nach dem Gesagten wird man wohl gut tun, auch die Speisung der Effigie im französischen Königsritual nicht als spontan entstandene Sitte anzusprechen oder aus der Geisteshaltung des Spätmittelalters, »stark empfundene Affekte in eine ausdrucksvolle Form zu kleiden»,[1]) sondern aus der Kontinuität des uralten Glaubens an den lebenden Toten zu erklären, wie es ja auch Geiger tut.[2])

Anders verhält es sich mit der vierzigtägigen Frist der Aufbahrung und Ausstellung. Geiger kommt nach Bearbeitung der Urkunden und Chroniken zu der Feststellung, dass sich im 14. und 15. Jh., wenigstens bei den französischen Königsbegräbnissen, nur Zeiten von 12—34 Tagen errechnen lassen und dass erst in späterer Zeit die Feierlichkeiten auf vierzig Tage festgelegt wurden. Aber dieser spezielle Befund scheint für eine generelle Beurteilung des Brauchtums wenig geeignet. Denn wenn in Deutschland seit den Tagen Ottos des Grossen (und sicher auch schon früher!) die dreissig- oder vierzigtägige Aufbahrungs- und Ausstellungsfrist als eine beim Adel durchaus übliche Gepflogenheit nachgewiesen werden kann,[3]) wird man sie auch mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit für die strukturell und wesenhaft gleich geartete französische und englische Nobilität annehmen dürfen.

Massgebend für den Vierzigsten im französischen Königsbrauch wird wahrscheinlich also der auch im romanischen Volksleben seit alters bekannte Dreissigste gewesen sein,[4]) der vielleicht durch die Propaganda westlicher Kirchenkreise in den Vierzigsten umgewandelt wurde.[5]) Bestehen also Differenzen zwischen den Behauptungen der späten Chronisten

---

eine Holzeffigie vom vierwöchigen individuellen Totenkult aus, d.h. das in der Dreissigstzeit als Vertreter des Verstorbenen angefertigte und benutzte Bild bleibt als Hausgottheit für den Ahnenkult erhalten (wie ja auch in Rom die Individualmaske im Atrium zu denen der Vorväter gehängt wurde und mit diesen allgemeine Verehrung genoss).

1) *Huizinga,* Herbst des Mittelalters.

2) *Geiger* a. a. O.

3) S. oben S. 164 ff.

4) Oben S. 75.

5) Oben S. 37 ff; 165 f.

hinsichtlich einer frühen und zu ihrer Zeit gebräuchlichen dreissig- bis vierzigtägigen Totenkultzeit und dem aus den Chroniken selbst eruierten Tatbestand, so ist doch immerhin bemerkenswert, dass im Mittelalter die Leiche eine lange Reihe von Tagen aufgebahrt stand und dem Wachsbild in dieser Zeit königliche Ehren beim Mahl und bei sonstigen Gelegenheiten erwiesen wurden. Wie für den ganzen Brauch, wird auch hierfür nicht nur das Hofzeremoniell sondern die alte, missverstandene und entstellte Tradition der Dreissigstzeit von Belang gewesen sein.

Die Repräsentation eines Toten durch sein Bild muss aber bei uns auch über den soziologischen Bereich des Adels hinaus in weiteren Schichten in Übung gewesen sein. Denn als letzte, wenn auch sehr sinnentstellte, Rudimente dieser Sitte werden wir die noch heute in deutschen und westslawischen Volkskreisen bekannte Gepflogenheit ansprechen dürfen, am Tage der Beerdigung eine Puppe in die Häuser zu tragen, wodurch zum Begräbnis eingeladen wird[1]). Dass der Tote selber, d.h. also in diesem Fall sein Abbild, zu seinem Leichenbegängnis einladet, findet seine wesenverwandte Parallele in den oben besprochenen Bräuchen, in denen ein lebender Vertreter im Namen des Verstorbenen das Trauergefolge einladet, dieses noch einmal grüsst, die letzte Rede hält, Abschied nimmt usw[2].) Schliesslich werden damit auch Sagen in Zusammenhang stehen, in denen erzählt wird, dass Puppen von Verstorbenen angefertigt, mit ihren Gewändern bekleidet und einige Zeit wie Lebende am Dasein der Hinterbliebenen beteiligt werden[3].)

Für die Realität dieses Brauchtums, für seine weite Verbreitung und sicher auch für sein hohes Alter spricht im übrigen die Tatsache, dass es bis in die neueste Zeit hinein bei einer Reihe finno-ugrischer, turko-tatarischer und mongolischer

[1]) Aus Schlesien s. Mitteil. d. Ges. f. schles. Vkde. H. 15, 79; aus Böhmen und Polen s. *Sepp*, Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt u. Tod 319.
[2]) S. oben S. 229 f.
[3]) Vgl. etwa *Köhler*, Sagenbuch des Erzgebirges 93.

Völker Grossrusslands in seiner urtümlichsten Form in Übung geblieben ist. Pallas z.B. berichtet im 18. Jh. von den Ostjaken:[1]) »Eine Art Vergötterung widerfährt auch Verstorbenen in der Verwandtschaft. Denn man macht hölzerne Bilder, die verstorbene angesehene Männer bedeuten sollen und setzt ihnen bei den Gedächtnismahlen, welche ihnen gehalten werden, ihren Anteil vor. Ja, Weiber, welche ihre verstorbenen Männer lieb gehabt haben, legen diese Puppen bei sich zu Bett und vergessen sie bei der Mahlzeit nicht zu speisen». Auch von den Jakuten weiss man, dass sie solche hölzernen Figuren von den Toten schnitzten.[2]) Ähnliches weiss Harva von einer Reihe anderer »altaischer» Völker zu berichten:[3]) Die Golden am Amur fertigen aus Heu eine Puppe an, der sie die Kleider des Toten anziehen. Diese Puppen werden ebenfalls gespeist, mit ins Bett genommen usw. Nach Beendigung der letzten Gedenkfeier bzw. der Hinausführung des Toten in die Unterwelt durch einen Schamanen, wird das Bild des Toten verbrannt. Ebenso machen die Tungusen im Kreise Turuchansk eine Figur, wenn der Schamane die Seele aus der Welt der Lebenden fortführen muss. Solche Totenpuppen scheinen auch die Kirgisen gehabt zu haben. »Wenigstens erwähnt Potanin, dass die Kirgisenfrau nach dem Tode ihres Mannes eine Puppe von diesem macht, neben der sie eine bestimmte Zeit (vierzig Tage?) sitzt und weint, und die sie bei Anbruch des Abends neben sich in das Bett legt. Nach einer alten Mitteilung, die Banzarow erwähnt, war es bei den Mongolen Brauch, dass beim Tode einer beliebten Persönlichkeit deren Söhne und Töchter sowie die älteren und jüngeren Töchter ein Bildnis von diesem machten und es in dessen Wohnung aufbewahrten. Vor die Puppe setzten sie stets die ersten Speise-

[1]) *Pallas*, Reisen durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches (Petersburg 1771—76); die Stelle nach *Ploss-Bartels*, Das Weib in der Völkerkunde 2 (10. Aufl. 1913), 676.
[2]) Globus 59, 81.
[3]) *Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (Helsinki 1938) 333 ff. Über die weite Verbreitung der Sitte bei den Primitiven s. *Scherke*, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode 93.

bissen und küssten sie und beteten sie mit den Worten an: Das ist das Bild dieses oder jenes von unseren Verwandten. Es ist jedoch unklar, ob diese Mitteilung eine eigentliche Totenpuppe meint, die sofort nach Schluss der Trauerzeit vernichtet wird,[1]) oder die bleibende Götzenfigur von einem besonderen Verstorbenen, die auch für die kommenden Generationen Gegenstand der Verehrung bleibt. Ein Hinweis darauf, dass auch die Mongolen Totenpuppen kannten, könnten die Papierbilder sein, die man am letzten Gedenktage verbrennt. Bei der Beurteilung des Alters der Benutzung von Totenpuppen muss man sich schliesslich daran erinnern, dass auch die Tschuktschen ein Bildnis des Verstorbenen aus Leder schneiden, dass sie während der Mahlzeiten mit Fett und Blut bestreichen und später am Grabe des Betreffenden verbrennen».

Wir haben uns mit der Figuration des Toten dem Darstellungsbereich genähert, in dem der Verstorbene bei den Sepulchral- und Gedenkfeiern durch ein nicht mehr gestalt- und physiognomieähnliches Substitut vertreten wird. Häufig muss dieses zwar noch eine Sache sein, die mit ihm in engstem, körperlichem Konnex gestanden hat, also z.B. das Leichenlaken, das über dem Toten gelegen hat und später beim Totenmahl auf den Tisch gelegt wird,[2]) oder seine Gewänder, die ja auch schon bei der Bekleidung der lebenden Stellvertreter und der Effigien mit ihnen den Eindruck der praesenten Totenpersönlichkeit hervorheben sollten. Vor allem in Osteuropa wird aber in alter und neuer Zeit der Brauch gepflegt, die Totenfeierlichkeiten vor den zusammengelegten oder zu einer Art Katafalk aufgebauten Kleidern zu begehen. Dass diese in der Tat den Toten darstellen sollen, zeigt das sicher sehr urtümliche griechische und abchasische Verfahren, sie so auf das Bett zu legen, als ob ein Lebender darauf schlafe. Vierzig

[1]) Diese Folgerung Harvas ist, wie das Beispiel der römischen imagines zeigt, durchaus nicht notwendig.
[2]) *Töppen*, Masuren 111.

Tage lang klagen dann die Verwandten und Bekannten davor.[1]) Noch deutlicher kommt der Ersatzgedanke in einem Brauch der siebenbürgischen Rumänen heraus: Wenn von diesen jemand in der Fremde stirbt, werden seine Kleider mit allen Förmlichkeiten eines regelrechten Begräbnisses auf den heimischen Friedhof getragen. Die Verwandten veranstalten dann das übliche Totenmahl, wobei Fremde, die durch das Dorf ziehen, besonders gastfreundlich aufgenommen werden.[2]) Ebenso eindeutig auf den Toten zielt der Brauch der Chewsuren im Kaukasus, bei denen die Kleider, Waffen und auch das andere Eigentum des Verstorbenen die Trauerzeit über in einem Winkel liegen müssen. Sie werden mit dem Namen des Toten angesprochen, man stellt Wachslichter vor sie und beweint sie. In manchen Gegenden wird auch Brot und Käse auf die Kleider gelegt.[3])

Ob diese Sitte ursprünglich Repräsentation nur des nicht anwesenden Leichnams war, ist nicht mit Sicherheit zu eruieren, hat aber manches für sich. Auch bei den Bulgaren breitet man ja daheim, wenn jemand in der Fremde gestorben ist und seine Leiche nicht in die Heimat überführt werden kann, seine Kleider auf den Fussboden aus und beginnt davor, die Totenklage anzustimmen, gleich als ob der Tote dort läge.[4]) Aber schon das mir bislang als das älteste bekannte etruskische Zeugnis sagt nichts näheres über die engere und eigentliche Verwendung aus. Hier ist auf einem Wandbild ein Totenmahl dargestellt, wobei auf einer Kline zwei Totenkränze und die Kopfbedeckung und Kleidung des Verstorbenen liegen,[5]) was ganz mit den geschilderten griechischen und abchasischen Bräuchen übereinstimmt. Auch hier sind die Kleider wohl substituiert und ihre Ausstellung beim Gedenkmahl gilt als symbolische Repräsentation des Toten.

[1]) Globus 66, 42; *Bleichsteiner,* Rossweihe u. Pferderennen 444.
[2]) Globus 57, 29 f.
[3]) Ebda. 76, 208.
[4]) *Strauss,* Bulgarische Volksdichtungen 98.
[5]) *Poulsen,* Etruscian Tomb Paintings (1922) 41 ff., Fig. 34; *Weege,* Etruskische Malerei (1921) Taf. 24.

Heute spielen die Kleider im allgemeinen jedoch auch dann die stellvertretende Rolle, wenn der Tote daheim gestorben und begraben ist. Vor allem werden vor ihnen die dreissig- bis vierzigtägigen Trauerlamentationen abgehalten. Die Mohammedaner in Bosnien und der Herzegowina z. B. legen diese Zeit über die Kleider zusammen und beklagen den Toten dabei.[1]) Häufiger ist diese Sitte jedoch auf die typischen Gedenktage, also den Dritten, Neunten und Vierzigsten beschränkt, so bei den Armeniern, Makedoniern, Montenegrinern, Serben, Tscheremissen, Tscherkessen, Abchasen, Osseten und Kirgisen.[2])

Ein sehr interessantes Totensubstitut, bedeutsam vor allem wegen seiner engen Bindung an die Vorstellung vom dreissigtägigen Leben des Verstorbenen, ist das Totenlicht. Seit alten Zeiten glaubt man ja das Leben des Menschen an ein Licht gebunden. Zwischen beider Dauer bestehen sympathetische Beziehungen: Stirbt der Mensch, erlischt auch sein Lebenslicht und umgekehrt.[3]) In der Volksüberlieferung ist diese Vorstellung allgemein bekannt[4]) und in sprichwörtlichen Redenarten hat sie sich bis heute erhalten.[5])

Im Totenbrauch spielt die sich natürlichweise daraus ergebende weissagende Kraft des Lichtes eine grosse Rolle:

[1]) *Schneeweis,* Serbokroaten 140.

[2]) *Abeghian,* Der armenische Volksaberglaube 22; *Murko,* Grab als Tisch 82, 85; *Bleichsteiner,* Rossweihe 438, 444, 458, 640 f., 474, 487; *Radloff,* Aus Sibirien 1 (1884), 486.

[3]) Art. »Kerze», Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 1245; »Lebenslicht», ebda. 5, 967 ff; »Licht» 5, 1251; vgl. vor allem auch *Freudenthal,* Das Feuer im deutschen Glauben u. Brauch (1931) 154 ff.

[4]) Im Märchen vom Gevatter Tod z.B. (*Grimm,* Kinder- u. Hausmärchen Nr. 44; *Bolte-Poliva,* Anmerk. z. d. KHM. der Grüder Grimm 1, 377 ff.) hat jeder Mensch sein eigenes Lebenslicht. Das Märchen ist alt (vgl. die griech. Meleager- und die sehr ähnliche Nornagestsage der Nordgermanen; dazu die Literatur bei *Grimm,* Myth. 1, 339; *Wackernagel,* Das Lebenslicht, Zs. f. dt. Altertum 6, 280 ff.) und sehr verbreitet (s.d. bibliographischen Angaben bei *Bolte-Polivka* a. a. O.).

[5]) Vgl. z.B. die Redewendungen: einem das Licht ausblasen;ein Mensch ist ausgegangen wie ein Licht; das Leben verlischt; der Lebensfunken, das Lämpchen glüht; einen auf die Lampe giessen usw. Weitere Beispiele bei *Wilhelm,* Die Euphemismen u. bildlichen Ausdrücke unserer Sprache über Sterben u. Totsein, Alemannia 27, 79.

Flackern oder Erlöschen einer Kerze bei der Hochzeit, beim Abendmahl, zu Weihnachten, Sylvester usw. zeigt den Tod desjenigen an, zu dem sie in Beziehung gesetzt wird.[1]) Vor allem aber wird es auch verwendet, um den eingetretenen Tod symbolhaft anzuzeigen: Im Erzgebirge werden bei der Aufbahrung der Leiche soviele Lichter angebrannt, als der Verstorbene vollendete Lebensjahre hinter sich hat. Die das letzte Lebensjahr bedeutende Kerze liegt unangezündet und zerbrochen daneben.[2]) Analogieglaube liegt bei folgendem Brauch vor: In Belgien zündet man an einigen Orten, wenn man nicht weiss, ob der Tod wirklich eingetreten ist, ein Licht an, und wenn dies ganz niedergebrannt ist, zweifelt man nicht mehr an dem Tode.[3]) Bekannt ist die Anschauung, dass die bei der Leiche aufgestellten Lichter nicht ausgelöscht werden dürfen: sie sollen brennen und vergehen wie das Leben.[4])

Reichlich bezeugt finden wir das Lebens- und Totenlicht auch im Brauchtum um den Dreissigsten. In der Schweiz löscht man an diesem Tage das »Dreissigstlicht», das bis dahin entweder im Hause[5]) oder beim allabendlichen Rosenkranz in der Kirche brennt.[6]) Ebenso wird in Baden einen Monat lang nach dem Tode eines Familiengliedes beim Besuch der Kirche eine Kerze gebrannt.[7]) Wenn in Marienwerder (Kr. Neustadt, Hannover) eine Klosterdame stirbt, wird aus ihrem Nachlass ein grosses Licht gekauft, das vier bis sechs Wochen an jedem Sonntag auf dem Altar brennen muss.[8]) Ebenso wird in Lothringen vierzig Tage lang eine

[1]) Vgl. *Freudenthal,* Feuer 171 ff.

[2]) Mitteldt. Bl. f. Vkde. 6 (1931), 35; *John,* Erzgebirge 123.

[3]) Bulletin de folklore 2, 337.

[4]) *Garke,* Geburt, Hochzeit u. Tod 43; weitere Beispiele bei *Freudenthal* 148 f.

[5]) *Hoffmann-Krayer,* Feste u. Bräuche des Schweizer Volkes 49; *Homeyer,* Dreissigste 156 (Vierwaldstätter See); Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1085 (Unterwallis, mdl.).

[6]) Schweiz. Arch. f. Vkde. 6, 41 (Sargans).

[7]) *Meyer,* Badisches Volksleben 600.

[8]) *Heckscher,* Volkskunde von Hannover 1, 93.

Kerze in der Kirche gebrannt.[1]) Auch in Serajewo schickt man vierzig Tage über täglich eine Kerze in die Kirche, wo sie angezündet wird.[2]) Die Sitte ist sogar bis zu den chinesischen Kasak-Kirkisen gedrungen, die vierzig Tage lang nach dem Tode eines der Ihren ein Öllämpchen auf dem Ehrenplatz neben dem Feuer stehen haben.[3])

Sprechender als diese neutralen Bräuche sind Beispiele, in denen das Licht an das Grab oder an den Platz, wo der Tote aufgebahrt stand, gebunden ist, denn hier kommen wir dem vermutlichen Zusammenhang zwischem dem Licht und dem Toten näher. Die Sitte war schon im frühen Mittelalter bekannt und wurde von der Kirche durchaus nicht immer gebilligt, was vielleicht auf seine heidnische Herkunft schliessen lässt. Schon im Jahre 304 verbot ein spanisches Konzil, bei Tage Lichter auf den Gräbern zu brennen.[4]) Noch im Spätmittelalter versuchte man, wie der heutige Brauch zeigt allerdings nicht mit durchschlagendem Erfolg, die Sitte auf die üblichen Gedenktage einzuschränken. Eine Nürnberger Verordnung z. B. aus dem 14. Jh. besagt: man sol auch nicht kerzen vf die greber setzen, danne ze sibenten vnd ze drizigsten vnd ze iargezeiten.[5]) Dennoch hat die Sitte auch bei uns für die ganze Dreissigstzeit Geltung gehabt und behalten. Schon Walafrid Strabo berichtet von den Leichenfeierlichkeiten für den Hl. Gallus, dass die beiden Kerzen, die bei seinem Begräbnis in Arbon angezündet worden waren, dreissig Tage lang an seinem endgültigen Bestattungsort in Galluszell weiter brannten.[6]) 1454 ordnet z. B. auch eine Frank-

[1]) *Van Gennep,* Manuel de Folklore français 2, 809.
[2]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 11, 21.
[3]) Ebda. 14, 29.
[4]) Concil. Eliberit., Kap. 34: Cereos per diem in coemeterio non incendi; inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione, *Ruhland,* Gesch. d. kirchl. Leichenfeier 138; *Bingham,* Antiquities of the Christian Church 23, Kap. 3. (Schluss).
[5]) *Homeyer,* Dreissigste 112.
[6]) *Walafrid Strabo,* Vita St. Galli; nach *Dorpert,* Rund um den Bodensee (1934) 61.

furterin in ihrer Seelstiftung an: »da solle eine Bekine by dem Grabe knien vnd der kerzen warten die drissig tage vs».[1]) Die gleiche Sitte herrschte im mittelalterlichen England [2]) und noch heute brennt im schweizerischen Sarganserland dreissig, bei den Griechen vierzig Tage lang eine Kerze auf dem Grabhügel.[3]) Daneben kommt natürlich auch die empfohlene Beschränkung auf die bekannten Gedenktage vor. Kriegk weiss von älteren südwestdeutschen Seelstiftungen, nach denen man das Grab nur noch am Siebenten und Dreissigsten beleuchtete; eine bezahlte Begine achtete darauf, dass sie ordentlich brannten[4]), und in Bayern ist es noch heute üblich, dass die Totenfrau an den gleichen Tagen zwei Lichter auf das Grab bringt.[5]) Die gleiche Gepflogenheit kennt man heute in Frankreich am neunten, dreissigsten oder vierzigsten Tage.[6])

Noch eindrucksvoller und an direkten Zusammenhang mit dem Toten gemahnend ist die Aufstellung des Lichtes an der Sterbestätte. In Luzern und am Vierwaldstätter See lässt man an dem Ort, wo das Bett des Verstorbenen stand, bis zum Dreissigsten das »Allerseelen-Lämpeli» brennen.[7]) In Bulgarien wird vierzig Tage lang früh und abends an die Stätte, wo der Tote gebettet war, ein Stein gelegt und darauf eine brennende Kerze gestellt.[8]) Wir werden weiter unten sehen, dass der Stein ein Substitut für den Toten ist; die enge Verbindung mit der Kerze kennzeichnet deutlich den Charakter dieser als Lebenslicht. Die Mohammedaner in Bosnien und in der Herzegowina lassen durch vierzig Tage an der Stelle, wo der Tote gelegen hat, Kerzen brennen.[9]) Die Grie-

[1]) *Kriegk,* Deutsches Bürgertum, N. F. 181.
[2]) *Hazlitt,* Faiths and Folklore 2 (1905), 416.
[3]) *Manz,* Volksbrauch u. Volksglaube d. Sarganserlandes (1916) 49; Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Religion (Gambridge 1910) 508.
[4]) *Kriegk,* Bürgertum, N. F. 182.
[5]) Zs. d. Ver. f. Vkde. 11, 18.
[6]) *Van Gennep,* Manuel de Folklore français 2, 809, 811.
[7]) Schweiz. Vkde. 34 (1944), 79; *Homeyer,* Dreissigste 155; *Herold,* Dreissigste 385 f.
[8]) *Strauss,* Die Bulgaren 451.
[9]) *Schneeweis,* Serbokroaten 140.

chen stellen vierzig Tage lang im Sterbezimmer ein brennendes Licht neben ein Gefäss mit Wasser.[1]) Die Chewsuren schliesslich brennen die Trauerzeit über Lichter an den aufgebahrten Kleidern des Toten, die überdies noch mit dessen Namen angesprochen werden.[2])

Auch in Verbindung mit der Totenspeisung finden wir die Sitte. Bei Ruthenen und Huzulen pflegt man im Trauerhause während der ersten vierzig Tage neben eine brennende Kerze einen Becher mit Wasser und Brot hinzustellen.[3]) Im Sterbebette des Serbenfürsten Milosch Obrenowitsch (gest. 1860) brannte die gleiche Zeit über ein Öllicht; daneben standen Speisen für den Toten.[4]) Die Griechen stellen vierzig Tage lang im Sterbezimmer ein brennendes Licht neben ein Gefäss mit Wasser.[5])

Dass das Licht hierbei nicht als Illumination der Totenkultstätte, sondern als Repräsentant irgendwelcher Daseinsformen des Verstorbenen oder ihrer Vitalität aufzufassen ist, beweisen folgende eigentümlichen Bräuche: Bei den Rumänen in Südungarn gehen sechs Wochen hindurch nach der Beerdigung morgens drei Frauen zu einem fliessenden Wasser und lassen auf ihm Brotrinden, auf die angezündete Wachskerzen gesteckt werden, frei schwimmen. Von diesem Augenblick an hat die Seele des Verstorbenen stets Wasser zur Verfügung.[6]) Man wird vielleicht dazu neigen, das Brot nicht als Totenopfer anzusprechen, da betont wird, dass dem Verstorbenen nur das Wasser zukommen soll. Und dementsprechend möchte Sartori in der Interpretation dieses Brauches das Brot als den Körper, das Licht als die Seele des Toten aufgefasst wissen.[7]) Aber Brot und Wasser zusammen sind

[1]) *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 119; *Lawson,* Modern Greek Folklore 508.
[2]) Globus, 76, 208.
[3]) Ebda. 67, 357.
[4]) *Rochholz,* Deutscher Glaube u. Brauch 1, 196.
[5]) *Wachsmuth,* Das alte Griechenland im neuen 119.
[6]) Globus 69, 198.
[7]) *Sartori,* Feuer u. Licht im Totenbrauch, Zs. d. Ver. f. Vkde. 17, 373.

uralte Totenopfer, und mir scheint daher, dass diese Gaben in dem z. T. schon sinnentleerten rumänischen Brauch dem Totenrepräsentanten in Form des Lichtes auf kontaktmagische Weise übermittelt werden sollen.[1]) Diese Auffassung scheint im übrigen durch einen sehr ähnlich gelagerten serbischen Brauch bestätigt zu werden: Um Boljevac backen die Hinterbliebenen zur vierzigtägigen Gedächtnisfeier vierzig Brote aus ungesäuertem Teig und stecken auf jedes eine brennende Kerze.[2]) Die vierzig an einem Tage gebackenen Brote sind natürlich nur eine einmalige Ablösung für das sechswöchige Speiseopfer, so wie ja auch sonst die Lichter vierzig Tage lang abgebrannt werden und nicht alle zusammen am letzten. Speisung des Verstorbenen aber kann nur in der Vorstellung vom lebenden Toten begründet sein. Wiederum charakterisiert sich das Licht als ein Lebensymbol, ja wahrscheinlich als der Tote selber.

Betrachten wir den Brauch noch einmal in seiner gesamten Überlieferung, so sehen wir, dass nach der am weitesten verbreiteten und sicher ursprünglichsten Form vom Todes- bzw. Bestattungstage eines Menschen an dreissig oder vierzig Tage lang am Sterbe- oder Begräbnisort ein Licht gebrannt wird. Nach dieser Zeit hört jede Illumination an diesen Stellen auf. Man hat vermutet, dass das Licht ein Abwehrzauber gegen das Wiederkommen des Verstorbenen sei.[3]) Aber dagegen spricht, dass auch auf das Grab und nicht nur in die Behausungen der Lebenden brennende Kerzen gestellt und dass dort wie auch im Sterbehause häufig Speisen für den Toten daneben gelegt werden. Andere wie z. B. Seeger, Lawson

[1]) Eine dritte Deutung, dem Toten das Opfer (Licht und Brot) durch das fliessende Wasser (man denke an die Unterweltsflüsse) zuschwemmen zu lassen, kommt hier wohl nicht in Betracht. Ausdrücklich wird gesagt, dass das Wasser als Zuwendung an den Toten und nicht als Transportmittel gedacht ist. Das Hineinwerfen von Brot mitsamt dem auf ihm befestigten Vitalträger ist allerdings eine sehr primitive Form der Totenspeisung.
[2]) *Schneeweis,* Serbokroaten 138.
[3]) Vgl. dazu Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1245 ff.

usw.[1]) halten das Dreissigstlicht für den Nachklang jener uralten Sitten der Totenverbrennung oder der Feuerbereitung in den Gräbern, um den Toten durch das Licht zu erfreuen und durch die Flamme zu erwärmen. Mir scheint jedoch eine Beziehungsetzung zwischen diesen ganz und gar nicht ähnlichen Bräuchen zu weit hergeholt. Reste der vorzeitlichen Totenpflege liegen zweifellos vor, wenn Verstorbenen (bis in die Neuzeit) Kohlen, Feuerzeug, Lichter usw. in seine letzte Ruhestätte gegeben werden.[2]) Aber die Kerze auf dem Grabe oder im Trauerhause steht damit wohl ebensowenig wie mit der Fackel, die den Scheiterhaufen anzündete, in einem sinngemässen und kontinuierlichen Zusammenhang.

Wir sahen oben, dass das Licht im Totenglauben und -brauchtum sehr häufig die Funktion des Lebensträgers hat. Das wird zum einen durch die dreissigtägige Dauer bekräftigt, die der allgemein zu beobachtenden Vorstellung von der zeitlich äquivalenten Vitalität des lebenden Leichnams entspricht.[3]) Das Totenlicht ist also in Wirklichkeit ein Lebenslicht, die in Form eines Lichtes manifestierte Lebenskraft, der »ϑυμός» des Verblichenen und das Auslöschen des Lichtes am dreissigsten oder vierzigsten Tage bedeutet, dass erst jetzt der endgültige Tod des Verstorbenen, d. h. seiner physischen Offenbarung in Gestalt des Leichnams, eingetreten ist. Zum andern wird aber durch die enge lokale Bindung des Dreissigstlichtes an das Grab, den Sterb- und Aufbahrungsort, und vor allem an das Totenopfer, der ohnehin nicht sehr

1) *Seeger* in *Hoops* Reallex. d. german. Altertumskde. 4, 438; *Lawson*, Modern Greek Folklore 505 ff.

2) Vgl. *Sonntag*, Totenbestattung 169 (Beigaben in rhein-hessischen Frankengräbern: Feuerstein, Stahl; in Alemannengräbern bei Tuttlingen: Holzleuchter); *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 19 f. (Weissrussen des Gouvernem. Mogilev bringen bei den Gedächtnisfeiern Töpfe mit feurigen Kohlen zum Grabe); ebda. 21 (in altslawischen Gräbern hat man Töpfe mit Kohlen und Lichtern gefunden); Mitt d. Ver. f. sächs. Vkde. 4, 107 (im Erzgebirge gibt man noch heute dem Toten drei Lichter mit in den Sarg); *Freudenthal*, Feuer 151 (Kerzen oder Wachsstöcke als Grabgabe; reiches Material).

3) S. dazu unten S. 337 ff.

weit liegende, vielleicht sogar urtümlichere Gedanke gefördert, dass das Totenlicht direkter Vertreter des Toten ist. Seine Anwesenheit am Orte des individuellen Totenkultes (der Prothesis und der Speisedeposita) gewährleistet somit auch die magisch-sympathetische Partizipation des Toten an diesen kultischen Darbietungen und Ehrungen.

In den letzgenannten Bräuchen spielt schon der Gedanke mit herein, dass die den Toten stellvertretenden Dinge auch als Sitz seiner Seele fungieren.[1]) Das gilt auch für die einfachste Form der Darstellung, für den Ersatz des Toten durch einen Stein oder ein Holzscheit. Im Gouvernement Kaluga wird im Laufe der vierzig Tage nach einem Todesfall ein mit Leinwand bedeckter Stein (statt des in die Sterbegewänder gehüllten Toten?) unter die Heiligenbilder und im Gouvernement Nowgorod an eben die gleiche Stelle ein Birkenscheit gelegt.[2]) In Bulgarien wird in den ersten drei Tagen, in manchen Häusern auch vierzig Tage lang früh und abends an die Stätte, wo der Tote gebettet war, ein Stein gelegt und eine brennende Kerze darauf gestellt. Die gleiche Zeit über soll die Seele noch im Hause weilen.[3]) Wie diese also nach gemeinindogermanischer Anschauung noch eine Zeit lang, eben dreissig oder vierzig Tage, an den Körper gebunden ist,[4]) so auch hier der Stein, was diesen besonders deutlich als Substitut für die Leiche erweist. Reste dieses alten und primitiven Brauchtums haben sich schliesslich auch im christlichen Totenkultbereich erhalten. So vor allem in der in katholischen Klöstern, aber auch sonst, z. B. in Ouessant, Dép. Finistère[5]) noch geübten Sitte, an den Platz des Verstorbenen im Refektorium oder im Sterbezimmer ein Kreuz und davor dreissig Tage lang Speisen zu stellen.[6])

1) *Zelenin*, Russ. Volkskde. 325. So gilt ja auch allgemein der Leichenstein als Sitz der Seele, vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1109.

2) *Zelenin* 325; *Haase*, Volksglaube u. Brauchtum d. Ostslawen 308.

3) Zs. d. Ver. f. Vkde. 17 (1907), 381.

4) Vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1019ff.

5) Revue des Trad. popul. 6 (1891), 156.

6) S. oben S. 228 f.

Der Schritt von diesen, schon animistisch bezogenen Totenstellvertretungen zum Glauben an die Praesenz der unsichtbaren Seele im Sepulchral- und Erinnerungskult scheint ein sehr naher. In Wirklichkeit sind jedoch beide Bereiche durch die weltweite Spannung zwischen dem Glauben an den lebenden Leichnam und dem an die allein fortexistierende, unabhängige, mehr oder minder entmaterialisierte Seele getrennt. Diese Verschiedenheit erscheint in der Realität natürlich niemals so abrupt, wie es die Konsequenz der Idee vielleicht erforderte. Beide Bereiche greifen nach hüben und drüben. Der Gedanke der dreissigtägigen Bindung der Seele an den Leichnam oder sein Substitut zeugt ebenso davon wie die materielle Versorgung der vom Körper unabhängigen, unsichtbaren oder schattenhaften Seele. Als ein hübsches Beispiel solcher Akkomodation sei ein indischer Totenbrauch erwähnt, nach dem am Platze, wo der Verstorbene aufgebahrt lag, zehn Tage lang ein Topf mit Wasser und etwas Reis gestellt wird. Über dieser handfesten Spende wird nun ein Faden an der Decke befestigt, an dem sich der »prana» (also der schon sehr ätherische Totengeist) herablässt, wenn er hungrig und durstig ist.[1])

Es ist klar, dass besonders die Kultzeit, in der der Körper noch von ebensolcher Bedeutung wie die nunmehr freigewordene Seele ist, also die Periode des individuellen Totenkultes, solchen Kontaminationen besonders zugänglich ist. Die Gegensätzlichkeit, die in dieser Promiskuität divergenter Vorstellungsgehalte liegt, ist dem einfachen Volksdenken nur zum Teil zum Bewusstsein gelangt. Immerhin ist schon in frühen Zeiten die materielle Befriedigung dem Seelenwesen des Toten angepasst worden, so etwa durch Ersatz- oder Symbolgaben,[2]) durch Verbiegen, Zerbrechen oder Verbrennen, d. h. also durch Töten der Totendotationen[3]) oder dadurch, dass

[1]) *Dubois-Beauchamp*, Hindu Manners (3. Aufl. Oxford 1906) 488.

[2]) Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1083.

[3]) Ebda. 1096. Die alte Auffassung, dass die Totengaben erst durch die Verbrennung dem Toten nutzbar gemacht würden, tritt deutlich

man die Speisung des Toten ganz von der stofflichen Verbindung mit der Materie löste und dem Verstorbenen etwa nur noch den heissen Dampf der Nahrung anbot. Die Ukrainer z. B. zerbrechen während der Trauerzeit ein frisches, heisses Brot und legen es auf das Fenster, damit der Dampf zum Toten gelange.[1]) Die indischen Pitaras geniessen von der Speise, die man ihnen bietet, die Wärme und lassen die erkaltete Substanz liegen.[2])

In allgemeinen wird aber die unsichtbar anwesende Seele mit den gleichen Gaben und Zuwendungen wie der lebende Leichnam oder Tote bedacht. Aber nicht nur hier sondern auch in der dreissig- bis vierzigtägigen Anwesenheit sowohl des körperlichen Toten wie der Seele liegt die Äquivalenz der Erscheinungen auf der Hand. Denn diese ganze Zeit über kann bekanntlich nach weit verbreitetem und auch recht frühem Glauben die Seele in der Welt der Lebenden weilen, bevor sie in das Jenseits wandert.

Von dem ursprünglichen Gedanken, dass sie sich unterdes in der Nähe des Leichnams aufhält,[3]) hat sich im heutigen Dreissigstbrauchtum nur noch wenig erhalten.[4]) Immerhin

hervor in der Anekdote von der Frau des Periandros, Melissa, die sich beklagte, dass sie nackend sei und friere, weil die Kleider, die ihr Gatte mit ihr begraben habe, ihr von keinem Nutzen seien, da er sie nicht verbrannt hätte. Der Tyrann liess darauf die schönsten Kleider der Korintherinnen für Melissa in einer Grube verbrennen (*Herodot* V, 92).

[1]) *Zelenin*, Russ. Volkskde. 331. Auch die Permjaken bringen die Speisen für ihre Toten möglichst heiss zum Grabe, damit sich der Tote an ihrem Duft ergötze *Roskoschny*, Die Wolga u. ihre Zuflüsse 191.

[2]) *Oldenberg*, Religion d. Veda 553.

[3]) *Schreuer*, Recht d. Toten 1, 341, bes. 405 ff; *Rochholz*, Dt. Glaube u. Brauch 1, 202; Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1076; Zs. d. Ver. f. Vkde. 11, 18.

[4]) Der Antike ist der Gedanke geläufig gewesen, vgl. z.B. *Servius* zu *Vergil*, Aeneis III, 68: Bei ordnungsgemässer Bestattung geht die Seele in die Ruhe des Grabes ein, die nach der mittleren Stoa so lange dauert, wie der Körper (da ist), *Serv.* Comm. III, 68 (Ed. Thilo 1, 350); *Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 192 f. Vgl. auch *Reinhardt*, Kosmos u. Sympathie 308 ff. Da nach Plutarch am 30. Tage dem Hermes als Psychopompos geopfert wird (s. oben S. 50), liegt die Vermutung nahe, dass auch die Griechen diesen Termin einmal mit der Auflösung des Leichnams (s. dazu unten S. 337 ff.) und zum andern mit dem Abscheiden der Seele in Verbindung gesetzt haben.

wird die Bindung an den toten Körper noch bei den Serben betont, die glauben, dass die Seele so lange ruhelos ist, so lange die Leiche noch nicht verwest sei, und als Nachtfalter, Taube oder in anderer Vogelgestalt [1]) vierzig Tage lang (so lange dauert also die Verwesung!)[2]) um das Haus und die ihr bekannten Orte irre.[3]) Heute wird dagegen allgemein gasagt, dass sie ohne Bindung an Grab und Leiche an den Stätten ihrer ehemaligen Wirksamkeit umhergeht.[4]) Zuweilen ist diese Vorstellung in den Bereich des christlichen Schuld- und Sühnegedankens gerückt, so z. B. in dem bekannten Märchen vom gestohlenen Heller: [5]) Ein Kind gibt einem alten, armen Manne statt der zwei Heller, die es von der Mutter dafür bekommen hat, nur einen und versteckt den anderen in einer Dielenritze. Zur Strafe muss es nach seinem Tode vier Wochen lang zurückkommen und alle Spalten und Ritzen der Stube durchsuchen.

Aus diesem volkstümlichen Glauben an die dreissigtägige Gebundenheit der Seele ist auch die eschatologische Bedeutung des Dreissigsten im frühen Christentum entstanden. In den Canones Clementis heisst es z. B.:[6]) »Wisse nämlich mein

[1]) Die Seele erscheint sehr häufig in der Epiphanie als Vogel, Schmetterling, Fliege usw. In Serbokroatien und Makedonien schwebt sie vierzig Tage lang in dieser Gestalt um das Haus. In Makedonien darf man deshalb Fliegen um den Verstorbenen nicht töten sondern soll sie mit Basilienkraut oder einem Tüchlein sanft abwehren (*Schneeweis*, Serbokroaten 120). In Bosnien und der Herzegowina glaubt man, dass die erlöste Seele nach vierzig Tagen als weisse Taube davon fliegt (Glasnik Zemaljskog muzeja 11, 1900, 699).

[2]) S. dazu unten S. 337 ff.

[3]) *Matić*, Totenkult bei den Serbien 17 f.

[4]) Württemberg. Jahrb. f. Statistik u. Landskde. (1904) 96; Nederl. Tijdschr. v. Volkskde. 14, 101; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 26 (1929), 5 (Kreis Versmold); *Gander*, Niederlausitzer Volkssagen 82; *John*, Westböhmen 178; *Schneeweis*, Serbokroaten 136; Zs. d. Ver. f. Vkde. 22, 159 (Rumänen im Harbachtale); Wörter u. Sachen 2, 83 (Bulgaren); *Strauss*, Die Bulgaren 451; *Maletius*, Lib. de sacr. vet. Boruss. (1563) = Mitteil. d. Literar. Ges. Masovia 8 (1902), 194 f. (Balten); *Holmberg*, Relig. d. Tscheremissen 27; Urquell 4, 160 (Wotjaken); Globus 80 (1901), 304 (Imeritiner).

[5]) *Grimm*, Kinder- und Hausmärchen Nr. 154.

[6]) *Riedel*, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900) 169.

Sohn: Am vierzigsten Tage nach dem Begräbnis des Toten [1]) tritt die Seele des sündigen Getauften vor Christus und empfängt den Lohn für ihre Taten und die Vergeltung für den Wert ihrer Handlungen.» Gleiches bezeugt eine alexandrinische Abhandlung, die ein Schüler des Hl. Makarios niedergeschrieben haben soll und in der die göttliche Gerichtssitzung mit der vierzigtägigen Reise der Seele in das Jenseits verbunden ist.[2]) Ähnlicher Glaube herrscht noch heute bei den Mandäern: Hier braucht die Seele nach dem Tode vierzig Tage »pour paraitre devant Dieu afin d'y etre jugée».[3])

Der Gedanke von einer dreissig- oder vierzigtägigen Reise der Seele ins Jenseits ist dem ursprünglich rein an die Existenz des lebenden Leichnams und Toten gebundenen Dreissigstglauben sicher nicht wesenseigen. Die Kontamination beider Vorstellungen hat aber schon in der späten Antike stattgefunden, wie die peripatetische Verbindung des eschatologischen Gedankens mit dem physiologischen Prozess zeigt.[4]) Auch heute noch wird jedoch die überlagernde Seelenanschauung allenthalben von dem alten Körperglauben durchbrochen.

Wenn z. B. in Ostpreussen gesagt wird, dass manche Leute den Verstorbenen noch vierzig Tage nach seinem Tode als eine nebelartige Gestalt erkennen können,[5]) so ist damit nur die bezeichnende Meinung des Volkes ausgedrückt, das den Geist als ein Mittelding zwischen stoffloser Seele und Materie

[1]) Der Dreissigste oder Vierzigste sind sonst Termine, die vom Todestage an gerechnet werden. Entweder ist also dem Verfasser ein Versehen unterlaufen oder die Bestattung fand in Ägypten schon am Sterbetage statt.

[2]) *Freistedt*, Altchristl. Totengedächtnistage 18 f. Weitere Beispiele zur eschatologischen Bedeutung des Dreissigsten ebda. 190 f. Vgl. auch das Material in Negeleins Aufsatz über die Reise der Seele ins Jenseits, Zs. d. Ver. f. Vkde. 11, 149 ff; ferner *Bousset*, Die Himmelsreise der Seele, Arch. f. Rel. Wiss. 4 (1900), 136 ff. Diese Seelenreise kennt auch der palästinensische Talmud. Danach gelangt die umherirrende Seele erst am dreissigsten Tage an ihren endgültigen Wohnort (Freistedt 171).

[3]) *Siouffi*, Études sur la religion des Soubhas ou Sabéens (Paris 1880) 202.

[4]) S. dazu unten Kap. 6, S. 337 ff.

[5]) *Wuttke*, Der deutsche Volksaberglaube 471; Mitteil. d. schles. Ges. f. Vkde. H. 19, 4.

auffasst.[1]) Wenn dagegen zugunsten des umgehenden Geistes während dieser Zeit Handlungen vorgenommen werden, die auf ein durchaus massives Dasein deuten, so beweist das eben, dass sich der alte Stoffglaube immer wieder mit elementarer Vitalität durchsetzt.

Das kommt natürlich am klarsten in der verbreiteten Sitte heraus, dem Verstorbenen dreissig oder vierzig Tage lang Speisen im Hause an der Stelle, wo er gestorben ist, oder am Tisch, Fenster usw. hinzustellen. Im Sterbebette des Serbenfürsten Milosch Obrenowitsch standen vierzig Tage lang Speisen.[2]) Die Kelten auf den Hebriden setzen einige Zeit einen Topf mit Wasser in das Bett des Verstorbenen.[3]) Die Serben legen auch noch heute an die Stelle, wo der Tote gestorben ist, vierzig Tage über etwas Wein und Brot.[4]) Bei Ruthenen und Huzulen wird im Trauerhause, bei Iren, Griechen, Russen, Abchasen, Imeritinern usw. auf den Tisch oder in das Fenster des Sterbezimmers Speise gestellt.[5])

Aufschlussreich ist vor allem auch eine Reihe von Bräuchen, die der Erleichterung der dreissigtägigen Wiederkehr dienen oder dem Toten andere Annehmlichkeiten des Lebens bieten sollen. Auf Rügen, in Ostpreussen, in Frankreich usw. wirft man z. B. für die vierzig Nächte umherwandernde Seele Stroh in den Eingang zum Kirchhof oder an eine Grenze, damit sie sich darauf legen kann, wenn sie müde ist.[6]) In Bayern wird die Totenbahre einige Zeit (drei, neun Tage oder sechs Wochen) verkehrt an einen Baum gestellt, damit der Tote,

[1]) Vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 472, bes. 489.
[2]) S. oben S. 252.
[3]) Folklore 13, 66.
[4]) *Murko,* Grab als Tisch 84. In Schottland nur noch am Tage nach dem Begräbnis, *Gregor,* Notes on the folklore of the North-East of Scotland (1881) 21.
[5]) Lady *Wilde* Ancient legends, mystic charms and superstitions of Ireland (London 1888) 118; Globus 67, 357; Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 3 (1900), 180; *Zelenin,* Russ. Volkskde. 320; Globus 66, 42; 80, 304.
[6]) *Adler,* Mönchgut 163; *Töppen,* Masuren 101, 109; *Hintz,* Altpreussen 102; *Schnippel,* Volkskunde v. Ost- u. Westpreussen 2, 48; *Lemke,* Volkstüml. aus Ostpreussen 1, 59; 3, 49; Bull. de Folklore 2, 359; *Van Gennep,* Manuel de Folklore français 2, 766.

wenn er zurückkommt, darauf ausruhen kann.[1]) Im Elsass darf sechs Wochen lang die Haustür nicht geschlossen werden, damit der Verstorbene während dieser Zeit ungehinderten Zutritt hat.[2]) Die materielle Totenerscheinung wird also hier in Gegensatz zu den Seelengeistern gestellt, die ja bekanntlich durch Wände und Türen, zumindest aber durch Schlüssellöcher und Fensterritzen schlüpfen können. In Masuren, Litauen und Nordthüringen stellt man für den Toten vier Wochen lang einen Stuhl ins Sterbezimmer und hängt ein Handtuch an die Tür. Auf dem Stuhl lässt er sich zum Ausruhen nieder. Er weint dann sehr (der Geist!) und trocknet sich danach an dem aufgehängten Handtuch die Tränen ab (!).[3]) Die Nordrussen machen am Vorabend des Vierzigsten ein besonderes Bett für den Toten im Winkel unter den Heiligenbildern, damit er von der langen Reise besser ausruhen kann.[4]) Am vierzigsten Tage wird auch ein Bad für den Toten bereitet. Man ladet ihn auch dazu ein, legt reine Wäsche und ein in heisses Wasser getauchtes Birkenreisig ins Fenster[5]) Sechs Wochen lang lassen sie auch ein Handtuch aus dem Fenster hängen, damit der Tote sein Haus bei der Heimkehr erkenne.[6]) Die Finnen benutzen sogar die ganze Vierzigstzeit die Sauna nicht,[7]) wahrscheinlich doch wohl, um sie für den Toten frei zu halten.[8]) Auch nach alter griechischer Auffassung gehört das Bad zu den Bedürfnissen des Totenlebens, vor allem im Heroenkult. Die Darbietung von Badewasser

[1]) *Baumgarten,* Aus der Heimat 3 (Progr. Linz 1869), 119.
[2]) Mein Elsassland 10 (1930), 365.
[3]) *Töppen,* Masuren 102, 111; Zs. d. Ver. f. Vkde. 10, 121; *Plenzat,* Sitte u. Sage im Deutschherrenland 112 (Preuss. Litauen); *Hintz,* Altpreussen 102; Urquell 2, 80; *Wähler,* Thüring. Volkskde. 399; *Reichhardt,* Volksbräuche aus Nordthüringen 161.
[4]) *Haase,* Volksglaube u. Brauchtum d. Ostslawen 312; *Mahler,* Die russische Totenklage 673.
[5] *Mahler* 672.
[6]) Ebda. 653.
[7]) *Yrjö von Grönhagen,* Über den Totenglauben der Finnen, Arch. f. Rel. Wiss. 37, 182 ff.
[8]) Vielleicht ist das Nichtbaden aber auch nur Ausdruck der Unreinheit der Trauernden.

ist zwar nicht leicht von den gewöhnlichen Libationen zu unterscheiden, die Sache selbst ist aber durch Zeugnisse des Sophokles und des Attidographen Kleidemos gesichert.[1]) Ebenso gossen auch die Inder in der Nacht, in der der Tote gestorben war, Wasser zum Waschen für ihn hin und riefen ihn beim Namen.[2]) Vielleicht ist auch das mittelalterliche Institut des »Seelbades»[3]) als Bad für die Armen ursprünglich ein Bad für den Toten gewesen.

Am bekanntesten ist jedoch auch im animistischen Bereich des Dreissigsten die schon einmal erwähnte Sitte, den Toten an den Feiern dieser Zeit, d.h. also vor allem an den Gedächtnismahlen, zu beteiligen. Zwar nicht in persona, aber auch nicht nur in absentia in rein ehrendem Gedenken, sondern wiederum durch die Partizipierung der unsichtbar anwesenden Seele an den handgreiflichen Genüssen des Mahles. Die Russen laden den Toten dazu in rituell-dramatischer Weise ein. In einer nordgrossrussischen Totenklage fordert z.B. die Tochter ihre verstorbene Mutter zu einem Glase Wein auf, indem sie sich in die Mitte der Stube stellt und sich vor der Unsichtbaren verneigt.[4]) Auch die früher Verstorbenen werden auf diese Weise zu Tisch gebeten. Im Gouvernement Olonec z.B. treten die Angehörigen vor die Haustür und begrüssen die Ankömmlinge: »Ihr seid wohl müde vom Wege, Ihr Lieben, labt Euch an irgendetwas! Ihr werdet erfroren sein, Ihr Trauten, wärmt Euch!»[5]) Erinnerung an diese Beteiligung der Ahnen scheint sich auch in der huzulischen Sitte erhalten zu haben, beim Totenmahl nach sechs Wochen die Namen der gestorbenen Familienmitglieder zu verlesen.[6])

---

[1]) *Soph.* El. V, 84; *Kleidemos* bei *Athen.* IX, p. 409; *Tresp*, Die Fragmente d. griech. Kultschriftsteller, Rel. Vers. u. Vorvers. 15, 1 (1914), 40; Vgl. auch *Nilsson*, Gesch. d. griech. Religion 1, 165.

[2]) *Hillebrandt*, Ritualliteratur 89.

[3]) S. dazu *Martin*, Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen (1906) 188 ff; *Mengis*, Art. »Seelenbad», Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 1566 ff.

[4]) *Mahler*, Totenklage 167.

[5]) Ebda. 669, 674.

[6]) *Kaindl*, Die Huzulen 129.

Weit verbreitet ist vor allem aber die Sitte, bei den Leichen- und Gedenkmahlen einen Platz am Tisch für den Verstorbenen frei zu lassen und Essen und Trinken, zuweilen sogar das Lieblingsgericht des Toten,[1]) für ihn dorthin zu setzen.[2]) Die Russen legen bei den Erinnerungsschmäusen auch ein besonderes Gedeck für den Toten hin, entweder am gemeinsamen oder an einem besonderen Tisch im Winkel unter den Heiligenbildern; der erste Löffel von einer Speise und das erste Glas Branntwein wird ebenfalls für ihn auf die Tischdecke gegossen.[3]) Am Vierzigsten lädt man auch die Geistlichen zum Essen ein und glaubt, dass der Tote zugleich mit ihnen erscheinen wird. Beim Mittagsmahl bleibt wieder ein Platz für den Verstorbenen am Tische frei oder auf dem Ofen, damit er sich wärmen kann, da er vierzig Tage in kalter Gegend zubringen musste.[4]) Bei den Litauern fand die Seelspeisung beim Abschiedsmahl am vierzigsten Tage statt, das »Seeltisch» genannt wurde. Die nächsten Verwandten kamen hierbei zusammen. Die erste halbe Stunde wurde weder gesprochen noch gegessen, dann von allen Seiten das erste Stück des Essens unter den »Tisch der Seele» geworfen.[5]) Auch beim serbischen Totenmahl am Vierzigsten bleibt am unteren Ende des Tisches eine Stelle für den Toten frei, wo dessen Lieblings-

---

[1]) *Schnippel*, Volkskde. v. Ost- u. Westpreussen 2, 47.

[2]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1089; *Chudzinski*, Tod u. Totenkultus 56; *Winterling*, Volkskunde der Hohen Rhön (1939) 120 f; *John*, Erzgebirge 129; *Hintz*, Altpreussen 102; *Riemann*, Ostpreuss. Volkstum 380 (in Ostpreussen stellt man dem Toten auch eine Tasse Kaffee hin, denn »vielleicht hat er Appetit», *Lemke*, Volkstüml. aus Ostpreussen 1, 59); *Van Gennep*, Manuel de Folklore français 2, 778; *Le Braz*, La légende de la mort 1 (1912), 229; *Schneeweis*, Serbokroaten 137; Mitteil. d. Ver. f. sächs. Vkde. 4, 111; *Matic*, Totenkult bei den Serben (1940) 18; *Holmberg*, Religion d. Tscheremissen 24. Die Sitte wird auch, wie wir oben sahen, in einer Reihe katholischer Klöster geübt.

[3]) *Zelenin* 332; *Haase* 312; *Mahler* 667 f.

[4]) *Haase* 312 f; *Mahler* 673.

[5]) *Maletius*, Lib. de sacr. et idol. vet. Boruss. = Mitteil. d. lit. Ges. Masovia 8 (1902), 195. Eigenartig berührt die Annahme, dass der Sitz der Seele unter dem Tisch sei. Auch die Finnen glauben, dass sich die Seele vierzig Tage lang unter dem Tisch aufhält. Im Laufe dieser Zeit soll man nichts unter dem Tisch haben, auch nicht die Füsse darunter

speisen aufgestellt werden.[1]) Die kaukasischen Abchasen und Imeritiner legen sogar die ganze Zeit über zu allen Mahlzeiten den Essensteil des Verstorbenen für ihn auf einen freien Platz des Tisches.[2]) Auch die russischen Bauern glauben, dass die Geister der Abgeschiedenen ihre alten Wohnstätten während sechs Wochen immer wieder aufsuchen, dass sie dabei von den aufgestellten Speisen essen und trinken und die Betrübnis der Trauernden überwachen.[3])

Die Gewissheit der Gegenwart der unsichtbaren Totenseelen während dieser Gedenkmahle ist dabei so gross und lebendig, dass jedes leise Geräusch als ein Zeichen ihrer Gegenwart gedeutet wird, sei es ein durchs Fenster hineinflatternder Schmetterling, seien es die dürren Herbstblätter, die der Wind im Hofe aufwirbelt.[4]) Um sich zu überzeugen, ob der Tote erschienen ist, mustern z.B. die Russen das Bett, ob es aufgewühlt ist, den Löffel, ob er nass ist, d.h. vom unsichtbaren Gaste gebraucht wurde, oder es steigt jemand auf den Ofen, während das Mahl vor sich geht und blickt von da durch ein Sieb oder ein Kummet. So wird er den Toten gewiss zu Gesicht bekommen. Erblickt er ihn, so ist das eine gute Vorbedeutung, denn es ist ein Zeichen, dass die Verwandten für den Toten fleissig gebetet haben.[5])

Der Abschlussgedanke des Dreissigstmahles, der seinem Wesen nach zur Vorstellung vom vierwöchigen körperlichen

---

stellen (Arch. f. Rel. Wiss. 37, 182 ff.). M. E. hängt diese Vorstellung mit dem verbreiteten Brauch zusammen, den Toten an der Stelle, wo der Tisch gewöhnlich steht, aufzubahren (s. *Drechsler*, Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien 1, 293; Hess. Bl. f. Vkde. 24, 52; *Wuttke*, Der dt. Volksaberglaube 460, § 729; *Wähler*, Thüring. Volkskde. 392; *Hintz*, Altpreussen 101) bzw. die Tafel beim Leichenmahl an den Platz zu stellen, wo der Sarg gestanden hat (*Leonhardi*, Rhätische Sitten u. Gebräuche (1844) 27; *Andree*, Braunschweiger Volkskunde 320; *Garke*, Geburt, Taufe, Hochzeit u. Tod 45), eben um ihn an der Gemeinschaft des täglichen Mahles zu beteiligen.

[1]) *Murko*, Grab als Tisch 84.

[2]) Globus 66, 42; 80, 304; *Bleichsteiner*, Rossweihe 444

[3]) *Spencer*, Prinzipien d. Soziologie 2, 427.

[4]) *Mahler*, Russ. Totenklage 672.

[5]) *Haase*, 312 f; *Mahler* 673.

Fortleben des Toten gehört, hat auch bei diesen Seelenspeisungen Eingang gefunden. Die ursprünglichste Art, nach dem letzten gemeinsamen Schmaus die Beziehungen zu dem toten Individuum Mensch zu lösen, war das Verbrennen oder Begraben des dreissig oder vierzig Tage noch unter den Lebenden weilenden Leichnams, später der Effigie oder des leblosen, ungestalteten Vertreters. Daneben finden wir schon früh das Geleit des lebenden Repräsentanten (also des Toten) zu seiner letzten Ruhestätte. Nach Hereinbrechen animistischer Glaubensformen wurde die Sitte zu einem Hinausführen der Seele vom Orte der Lebenden. So erhob sich bei den Balten nach den Totenmahlzeiten der Priester und vertrieb, indem er mit einem Besen das Gemach kehrte, die Geister mit den Worten: »Ihr habt gegessen, ihr habt getrunken, o Geister, geht jetzt fort, geht fort.» Darauf fingen die Gäste an zu reden und um die Wette zu trinken.[1]) Noch heute nimmt man in Ostpreussen und Litauen nach dem Totenschmaus folgende Handlung vor: Einige Männer nehmen die Tischdecke, bringen dieselbe eine Strecke weit fort, stehen still und beschwören den Toten, sich ruhig zu verhalten.[2]) Im Ermland hat sich der Brauch auf das Begräbnis bzw. das folgende Mahl zurückgezogen. Wenn man hier den Sarg aus der Haustür heraustrÄgt, kehrt man sich noch einmal zur Stube um und sagt: »Komm mit», oder »Na, geh man ze vorne, wer komme alle noa» oder »Moak di man verut oppe wech.» Nach dem Abendbrot wird dann der Tote noch einmal von den nächsten Verwandten oder den Grabmachern, den Abwäscherinnen usw. bis an die Gehöfts- oder Dorfgrenze oder bis an den Wegweiser »auf den Weg gebracht»[3]). Bei den Nordgrossrussen findet wieder am vierzigsten Tage nach dem Todesfall das »Geleit» der Seele ins Jenseits statt,

---

[1]) Arch. f. Rel. Wiss. 17 (1914), 490.

[2]) Ebda; *Lemke*, Volkstüml. aus Ostpreussen 1, 279; *Schnippel*, Volksde. v. Ost- u. Westpreussen 2, 50; *Hintz*. Altpreussen 102.

[3]) *Riemann*, Ostpreuss. Volkstum 376, 381 f.

und schon am Vorabend dieses Tages bereiten sie ihm ein Bett im Winkel unter den Heiligenbildern, damit er von der langen Reise besser ausruhen könne.[1] Zu einer vollkommen symbolhaften Handlung ist die Ausweisung bei den Südgrossrussen geworden. Am vierzigsten Tage wird bei ihnen eine Art längliches, flaches Gebäck mit 3, 24 oder 40 Querstreifen, die an Stufen einer Leiter erinnern, gebacken. Dies ist ein Symbol des Aufgangs in den Himmel. Diese »Leiter» wird auf eine Bank im Haustore aufgestellt. Es wird dann eine Litanei gesungen und darauf das Gebäck mit Honig verzehrt.[2]

Sehr urtümliche, nicht mehr an das mehr oder minder pietätvolle Hinausgeleiten sondern an eine primitive Verweisung der Seele erinnernde Züge haben sich bei einigen altaischen Völkern erhalten. Bei den Teleuten z.B. schliesst sich an die Gedenkfeier des vierzigsten Tages noch die sog. Wohnungsreinigung. Für diese Aufgabe muss man den Schamanen rufen, der mit verschiedenen Zeremonien das Suchen und Vertreiben des Toten darstellt und der, indem er mit seinen Fingern die Trommel schlägt, sich jeder Ecke der Wohnung nähert, bis er endlich den Toten ergreift und mit ihm auf den Hof läuft, wobei er das Wort »sau» ruft. Zugleich fordert er den Toten auf, sich in den für ihn verfertigten »Baum» (Sarg) zu begeben und in die für ihn »ausgegrabene Erde» (Grab) zu legen.[3] Radloff erzählt,[4] dass es, wenn der Verstorbene sich besonders widerwillig aus der Gesellschaft der Verwandten entferne, bei den Altaiern Sitte sei, sogar weite Wege zu machen, un einen hervorragenden Schamanen zu rufen, der den Toten verjagen soll. Am Kengi-See, wo man

[1]) *Zelenin,* Russ. Volkskde. 332.

[2]) Ebda. Im Gouv. Voronez wurden diese lesenki (Leitern) schon am Tage der Beerdigung gebacken und später auf das Grab gestellt, damit der Verstorbene leichter in den Himmel kommen könne. Einfache Leute stellten noch bis in die neueste Zeit am vierzigsten Tage nach dem Tode solche aus Teig gebackenen Leitern auf den Tisch, damit der Verstorbene leichter in den Himmel kommen kann, *Haase* 313.

[3]) *Harva,* Religiöse Vorstellungen d. altaischen Völker 325.

[4]) *Radlof,* Aus Sibirien 2, 52 ff.

das Reinigen der Jurte am vierzigsten Tage besorgt, hatte Radloff 1860 selbst Gelegenheit zu sehen, wie die Seele einer verstorbenen Frau gesucht und verjagt wurde. Bei Einbruch der Dunkelheit begann man draussen Getrommel zu hören und den monotonen Gesang des Schamanen, der in einer Entfernung von etwa 100 Schritt die Jurte umkreiste. Nach und nach wurde der Kreis kleiner bis der Zauberer endlich dicht an der äusseren Seite der Jurte entlang schritt und zuletzt durch die Tür in der Jurte erschien, die das brennende Herdfeuer erleuchtete. Nachdem der Schamane sowohl die Aussen- als auch die Innenseite seiner Trommel beräuchert hatte, setzte er sich zwischen Tür und Herd, wobei er immer leiser sang und seine Trommel immer seltener schlug, bis man nur noch eine leise Klage vernahm. Danach erhob sich der Schamane mit Vorsicht, ging langsam um den Herd und rief die gestorbene Frau beim Namen, wobei er nach jeder Seite umherspähte, gleich als ob er sie suche. Zuweilen sprach er mit Fistelstimme, indem er die Stimme der Verstorbenen nachahmte, die ihn wimmernd anflehte, sie bei den Ihrigen zu lassen. Der Tote will sich nämlich nicht gern von den Angehörigen trennen, denn der Weg in das Totenreich ist lang und, ihn allein zu wandern, ist schrecklich. Nachdem der Schamane mit der Trommel in der Hand den Toten von Winkel zu Winkel gefolgt war, gelang es ihm endlich, die Seele zwischen Trommel und Trommelschlägel einzufangen und sie mit seiner Trommel zu Boden zu drücken. Die Verstorbene wurde nunmehr in das Totenreich geleitet, wobei das Trommelgeräusch noch dumpfer wurde. Endlich offenbarten die heftigen Schläge des Zauberers den Anwesenden, dass er mit der Seele an Ort und Stelle angekommen sei. Die früher Verstorbenen verweigern jedoch die Aufnahme der neuen Seele in ihrer Gesellschaft, wie man aus der Unterhaltung zwischen dem Schamanen und den im Totenreich sich befindenden Verwandten hörte. Dabei bietet er den Toten Branntwein an und, während sie sich daran betrinken, was der

Zauberer auch in seiner Zeremonie darstellt, gelingt es ihm schliesslich, die Seele unter der Menge der Verstorbenen zu verstecken. Danach kehrt der Schamane springend und rufend in diese Welt zurück, bis er zuletzt in Schweiss gebadet bewusstlos zur Erde sinkt.

Ich erwähne den Brauch dieses ethnisch nicht hierhergehörigen Volkstums deswegen, weil sich in der Haltung eine gewisse Parallelität[1]) auch zum älteren indogermanischen Totenglauben findet. Meuli [2]) hat z.B. mit sehr viel Wahrscheinlichkeit den gleichen Brauch bei den alten Skythen [3]) nachgewiesen, die sich nach der Bestattung am vierzigsten Tage durch Räucherung von Hanfsamen in einen ekstatischen Rauschzustand versetzten, um die Totenseele ins Jenseits hinüberzuführen, wobei sie sich ebenfalls, wie die altaischen Schamanen, Kopf und Gesicht schwarz färbten.[4]) Auch die alten Litauer verwiesen die Seelen auf eine ziemlich rüde Art. Man vergleiche dazu auch das Austreiben der Keren bei den griechischen Anthesterien und der Manen bei den

---

[1]) Die Gleichheit der Sitten und religiösen Vorstellungen bei den indogermanischen und den nord- und mittelasiatischen Völkern ist auch anderen Forschern aufgefallen, so *Schrader-Nehring*, Reallex. d. idg. Altertumskde. 2, 24; *Güntert*, Kalypso (1919) 45 ff.; *Meyer*, Gesch. d. Altertums 1, 2 (1913), 866 ff; *Koppers*, Anthropos 24 (1929), 1074. Mir scheint, dass Menghins kühne und grossartige Konzeption des urgeschichtlichen Kulturbildes (*Menghin*, Weltgeschichte der Steinzeit, 1931, für unsere Probleme s. bes. 479 ff.) bei aller völkervergleichenden Forschung herangezogen werden muss, wonach sich Indogermanen und Ural-Altaier in einer gemeinsamen ethnischen Grundstufe des Hirtenkriegertums treffen. Ist diese Auffassung richtig und auch *Meuli*, Hermes 70, 139 zweifelt nicht an ihr, dann werden uns in den archaischen Kulturen der Altaier frühe Kulturformen der Indogermanen sichtbar und die Paralletität der Bräuche und Vorstellungen wiese auf eine noch ältere als die indogermanische Gemeinsamkeit. Die europäische und asiatische Übereinstimmung der Totenkulttermine und grosser Teile ihres Brauchtums dürfte man so vielleicht, mit allen Vorbehalten, als vorindogermanisch betrachten.

[2]) *Meuli*, Scythica, Hermes 70 (1935), 121 ff.

[3]) Nach *Herodot* 4,73.

[4]) Das ist wohl mit Herodots Worten, wonach sich die Skythen vorher den Kopf einbalsamierten, gemeint. *Meuli* a.a. 0.126 ist diese Parallele entgangen.

römischen Lemurien.[1]) Wie weit es sich um sehr alte oder um jüngere Vorstellungsgehalte handelt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Die angedeutete Verwandtschaft mit dem asiatischen Vorstellungsbereich scheint jedoch auf ein hohes Alter zu weisen. Andererseits lässt die bei allen Indogermanen sich findende lokale Bindung des öffentlichen und familialen Lebens an die Totenstätte ebenfalls auf ein sehr hohes Alter der Toten- und Seelenverehrung schliessen, die sich wiederum schwer mit der in den Ausweisungsbräuchen zu Tage tretenden Aversion gegen die Nähe der Verstorbenen vereinbaren lässt. Fast scheint es, dass mit dem Seelenglauben ein grösserer Gegensatz zwischen den Lebenden und den Toten verbunden gewesen sei, während der Vorstellungsbereich um den lebenden Toten ganz offensichtlich ein inneres Zusammengehörigkeitsgefühl beider Welten zueinander aufweist.

Gleichgültig nun, in welcher Erscheinungsform der Tote realiter anwesend war oder gegenwärtig gedacht wurde, ob repräsentiert durch den Leichnam, den lebenden Stellvertreter, die Effigie oder die unsichtbare Seele, seine unmittelbare Beteiligung an der feierlichen Mahlgemeinschaft war in jedem Falle primäre Voraussetzung dieses Kultes, wobei im ursprünglichen Sinne der Tote noch als der aktive Teil, als der Gastgeber, galt, während im späteren die Initiative auf die Lebenden überging, das Totenmahl also zur Totenpflege wurde, um schliesslich in das Trauer- und Gedenkmahl der Hinterbliebenen einerseits und die von ihm isolierte Totenspeisung andererseits auseinanderzufallen. Die integrierende und urtümliche Idee dieses Dreissigstbrauchtums lag aber in der Vorstellung vom dreissigtägigen Leben des Leichnams, zufrühst eben noch gedacht als durchaus aktive und rechtskräftige Persönlichkeit, später, vielleicht schon unter dem Einfluss von Seelenvorstellungen, vielleicht auch aus der Empirie der Totenerscheinung und ihrer Wesens-

---

[1]) S. dazu auch *Rohde*, Psyche 1,239 mit weiterem Material.

und Kraftlosigkeit heraus, nicht zuletzt aber auch aus vitalökonomischen Gründen, zum mehr passiven und hilfsbedürftigen Wesen modifiziert. Beim Einbruch von Seelenvorstellungen in unseren Glaubens- und Kultbereich mussten sich diese, soweit sie nicht überhaupt noch der ebenso primitiven wie unzerstörbaren materialistischen Auffassung verhaftet waren, an die alten Praeanimismen assimilieren, zum einen durch die dreissigtägige Bindung der Seele an den Leichnam, zum andern durch ihre Beteiligung an den sehr materiellen Totenzuwendungen. Unter dem Einfluss eschatologischer Gedankengänge verflüchtigte sich schliesslich die Vorstellung von der dreissigtägigen Anwesenheit der Seele zu jener von der gleichdauernden Seelenreise ins Jenseits.

Aus diesen Grundvorstellungen ist das gemeinsame Mahl zu verstehen, das als heilige Handlung [1]) den Toten und die Hinterbliebenen zu lebendiger Einheit und Freundschaft verbindet.[2]) Diese gleiche aktive und freundliche Tendenz beider Teile tritt auch in dem Brauchtum zu Tage, das mit dem Dreissigstmahl gemeinhin und a priori verbunden zu sein scheint. Daher wohl auch das für unser Denken und Fühlen oft Unverständliche und Abstossende dieser Sitten. Denn man kann es, von unserem heutigen ethischen Standpunkt aus gesehen, zum mindesten eine merkwürdige Gepflogenheit nennen, der Begräbnis- oder Gedenkfeier des Toten ein Gelage anzuschliessen. Ich will hier gewiss nicht in die beliebte Methode verfallen, hinter jedem Gemeinschaftsfest, wie es ja schliesslich die feierliche Begehung eines Todesfalles auch ist, einen magischen oder kultischen Sinn zu suchen; doch fällt das betont reichliche Essen und Trinken bei den verschiedenen Toten-

[1]) Jedes Gemeinschaftsmahl ist für den urtümlichen Menchen eine heilige Handlung, welche die Beteiligten verbindet und zu Brüdern macht, ein Unterpfand für die Freundschaft, vgl. *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Religionsgesch. 2, 293 f.

[2]) So auch *Sartori*, Speisung d. Toten 34 ff. usw; *Eckstein*, Art. »Essen», Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 1022 ff; Ders., Art. »Trinken», ebda. 8, 1150 ff; bes. 1158 f.

feiern, meist noch verbunden mit einer ausgelassenen Lustigkeit, mit Spiel, Tanz und Gesang, zu sehr aus dem Rahmen der erwarteten Trauerstimmung, als dass nicht eine andere Absicht denn lediglich Genügen irgend welcher Bewirtungspflichten gegenüber den weithergekommenen Leidtragenden oder Raumgeben des Geselligkeitsgefühls dahinter vermutet werden dürfte. Darauf weist allein schon die Dauer dieser Leichen- und Gedenkschmäuse, die, je weiter wir in die Zeiten zurückgehen, umso grösser ist und in sehr frühen und urtümlich anmutenden Berichten schliesslich die ganze Dreissigstzeit anfüllen.[1]) In späterer Zeit erscheinen häufig verkürzte, aber für unsere Begriffe immer noch erstaunlich lange Festzeiten. In einigen Gegenden Armeniens ist z.B. noch der siebentägige Leichenschmaus Sitte.[2]) Bei den Letten fanden bis vor nicht langer Zeit drei-, sechs- oder neuntägige Leichenmahle statt.[3]) Aus Deutschland ist mir für das Jahr 1611 ein Bericht von einem fünftägigen Leichenschmaus anlässlich des Todes Wilhelms v. Scheidt in Ratingen bekannt geworden.[4]) Zwei- bis dreitägige Mähler schliesslich werden bis in die neuere Zeit häufiger erwähnt.[5]) Gemeinhin sind die Totengelage jedoch auf die üblichen Gedenktage der Dreissigstfrist beschränkt worden, finden also am dritten, siebenten oder

[1]) Vgl. die zitierten Berichte Herodots von den Skythen, Wulfstans von den Balten usw. Selbst in den frühchristlichen Totenkult scheint die Sitte eingedrungen zu sein. Nach Augustin wurde an den Gräbern der gewöhnlichen Toten wie der Märtyrer nicht nur zu den üblichen Gedenkzeiten, sondern auch täglich geschmaust und getrunken (*August.*, Epist. 22). Diese Feiern sind vermutlich mit dem durch heidnische Überlieferung wie auch durch die apostolischen Konstitutionen und anderen Verordnungen gesetzten Termin von dreissig bis vierzig Tagen beendet gewesen. Auch im deutschen Mittelalter scheint die Sitte noch nicht ausgestorben gewesen zu sein, wie aus den zahlreichen Einschränkungen dieser Mahlfeiern durch die kirchlichen und städtischen Obrigkeiten auf die üblichen Gedenktage der Dreissigstzeit zu schliessen ist, s. *Herold*, Dreissigste 383.

[2]) *Abeghian*, Der armenische Volksaberglaube 23.

[3]) Ausland 47 (1874), 213.

[4]) Beitr. z. Gesch. d. Niederrheins 6 (1892), 196 f.

[5]) *Bodenmeyer*, Die hannoverschen Luxus- u. Sittengesetze (1857) 193; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 5, 268; *Fox*, Saarländ. Volkskde. 373.

neunten, dreissigsten oder vierzigsten Tage statt. Wir haben also in historischer Zeit noch Belege für das Dauermahl, daneben, schon sehr früh einsetzend und bald dominierend, die Einschränkung auf eine kürzere Zeit oder auf gewisse, kultisch seit je bedeutsame Tage innerhalb der Dreissigstzeit.

Zahlreiche Forscher[1]) finden den Ursprung dieser oft ausschweifenden Gelage in dem Wunsche, die Überlebenden gegen die Todes- und Totenmächte durch physische Stärkung und Kräftigung zu sichern. Diese Deutung mag zuweilen (aber auch nicht generell) für den Leichenschmaus kurz vor oder nach der Bestattung zutreffen, wo die Unmittelbarkeit des Todeserlebnisses die Gemüter noch in stärkstem Masse ergriffen hat, kaum aber bei den Erinnerungsmahlen, die immerhin einige Zeit nach diesem aufwühlenden Ereignis stattfinden. Auch die Interpretation Sartoris,[2]) dass dem Toten die einmalige Abfindung des ersten Leichenmahles nicht genüge und die Erinnerung an ihn mit Opfern und Feiern verschiedener Art begangen werden müsse, trifft nicht den rechten Sinn des Brauches. Ein Gedenken findet auch über den Dreissigsttermin hinaus oft ohne Mahl und öffentliche Feiern statt.[3])

Mir scheint, dass dieser Sitte verschiedene Motive zu Grunde liegen, deren eines vermutlich in dem urtümlichen und gemeinverbreiteten Brauch zu suchen ist, beim Tode eines Menschen dessen gesamten Besitz mit ihm zu begraben oder zu zerstören.[4]) So weiss Strabo z.B. noch von den ostkaukasischen Albanern zu berichten, dass sie ihren Toten

[1]) *Preuss,* in Globus 87, 418; *Sartori,* Sitte u. Brauch 1, 155; *Geiger,* Art. »Leichenmahl», Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1081.

[2]) *Sartori,* Sitte u. Brauch 1, 159.

[3]) Z.B. am jährlichen Geburts- und Todestage des Verstorbenen.

[4]) Vgl. *Scherke,* Über das Verhalten der Primitiven zum Tode 85; Encycl. of Rel. and Eth. 4,429, 440 f; *Lévy-Bruhl,* Das Denken der Naturvölker (2. Aufl. 1926) 288 f., der den Grund zu dieser Sitte sehr ansprechend aus der durchdringenden gegenseitigen Partizipation von Besitz und Besitzer deutet.

all ihr Eigentum mit ins Grab geben und aus diesem Grunde in Armut leben, da sie kein väterliches Erbe besitzen.[1]) Noch zu Caesars Zeiten warfen die Gallier alles, was dem Verstorbenen zu Lebzeiten am Herzen gelegen hatte, ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil, in den Leichenbrand: omnia, quae vivis cordi fuisse arbitrantur, in ignem inferunt.[2]) Reste dieser alten Gepflogenheit haben sich bis heute bei einer Reihe europäischer und semitischer Völker erhalten. Ein solches Überbleibsel mag man z.B. in dem noch heute geübten, durchaus urtümlich anmutenden, maltesischen Brauch sehen, bei einem Todesfall zwei oder drei Frauen zu mieten, die, in lange Trauermäntel gehüllt, klagend das Haus betreten, einen grossen Teil des Inventars zerschlagen und dann vor dem Sarg niederknien, Loblieder auf den Toten singen, sich Hände voll ihrer Haares ausschneiden und es auf den Sarg streuen.[3]) Ein ganz ähnlicher Brauch ist bei den spaniolischen Juden in Tripolis bekannt, bei denen die Frauen bei einem Todesfall ebenfalls alles Geschirr zertrümmern.[4]) Mit Recht stellt Geiger auch den bekannten mittelalterlichen Brauch hierher, dass beim Tode eines Fürsten vom Gesinde alles Gerät und Inventar geraubt wurde.[5])

Dieses primitiv-radikale Totenopfer ist bei den meisten indogermanischen Völkern jedoch schon früh entweder zur Sitte der Hausräumung oder zur Form des konsequentenTotenmahles modifiziert worden, beides aber, worauf nochmals mit allem Nachdruck hingewiesen werden muss, im Verzicht auf die Hinterlassenschaft des Toten nur Variationen des Zerstörungs- oder Mitgaberitus. Die dreissig- oder vierzigtägige Hausräumung ist uns ja von den Skythen durch Herodot, von den Persern durch das Vendidad bezeugt. In Haroiva, einer alten

[1]) *Strabo,* Geogr. XI, 4, 8.

[2]) *Caesar,* Bell. Gall. VI, 19.

[3]) *Busuttil,* Holiday Customs in Malta (1894) 128.

[4]) Zs. f. Ehtnol. 49 (1917), 147.

[5]) *Geiger,* Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1033. Vgl. auch *Schultz,* Höfisches Leben 2, 463 f; vor allem *Meuli,* Bettelumzüge im Totenkultus, Schweiz Arch. f. Volkskde 28, 1 ff.

iranischen Provinz, räumten noch im 18. Jh. die Bewohner für einige Zeit das Haus.[1]) In Italien ist es in der Umgebung von Rom noch heute üblich, dass eine Familie im Trauerfalle wenn sie irgendwo anders unterkommen kann, für sieben Tage das Haus verlässt.[2]) Auch in Bayern bestand noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts die Meinung, dass man bei einem Todesfalle die Wohnung wechseln solle.[3]) Nicht minder bekannt ist die Sitte des konsequenten Totenmahles, bei dem das gesamte Gut des Verstorbenen verzehrt, verspielt oder verteilt werden muss. So berichtet Wulfstan noch von den Balten: »All die Zeit, wo die Leiche drinnen liegt (also vierzig Tage lang), da soll Trinken und Spiel sein und all sein Hab und Gut verzehrt werden».

Gemeinhin ist jedoch schon früh das Recht des Toten auf sein gesamtes Individualeigentum zu einem ihm vom Recht der Lebenden zudiktierten Totenteil beschränkt worden, das z.B. bei den germanischen Warägern an der Wolga nach Ibn Fadhlans Bericht ein Drittel seiner Habe betrug.[4]) Reste des alten Gedankens werden sich aber zäh bis in späte Zeiten gerettet haben, wie die zahllosen Gesetze und Verordnungen seit den Tagen Solons und Lykurgs gegen diese vom sozialökonomischen Standpunkt aus unverständliche, kultische Verschwendung zeigen. Und dass auch die frühen Christen noch von dem sakralen Gewicht des reichlichen Totenmahles überzeugt waren, wissen die Manichäer ihnen vorzuwerfen, nach denen sie sich ihre Gefrässigkeit und Trunkenheit bei den Totenmählers als »etwas Religiöses» anrechneten.[5])

1) *Chardin,* Voyages en Perse, Amsterdam 1735, 3, 109.
2) *Hare-Baddeley,* Walkes in Rome, (1909, 433.
3) *Sepp,* Völkerbrauch bei Geburt, Hochzeit u. Tod 139.
4) S. dazu *Brunner,* Zs. f. Rechtsgesch. (German. Abt.) 19 (1898), 115 f; nach *Amira,* Grundriss d. german. Rechts 204 wurde das bewegliche Individualeigentum, welches älter ist als das unbewegliche, nicht vererbt, sondern seinem Herren ins Grab mitgegeben. Was dagegen zurückblieb, war Gesamteigentum der Verwandten. Für die äquivalenten griechischen Verhältnisse s. *Bruck,* Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht, pass.
5) *August.,* De moribus eccles. cathol. 34.

In diesem primitiven Totensakrifizium wird also letztlich das betont reichliche Essen und Trinken beim heutigen Leichen- und Gedenkmahl eine seiner stärksten Wurzeln finden. Daneben mag es auf dem schon oben angedeuteten Sympathiegedanken beruhen, nach dem der Tote durch den essenden Partizipianden genährt wird und dementsprechend die Menge und Güte des Genossenen die mehr oder minder vollkommene Befriedigung des Verstorbenen gewährleistet. Diese Auffassung kann aber, wie schon einmal erwähnt,[1]) nur eine späte sein, da ursprünglich und der Idee nach dem indogermanischen Totenmahl die unmittelbare Beteiligung des Verstorbenen assoziiert war. Und schliesslich wird vor allem für die immer wieder betonte prächtige und rituelle Ausgestaltung des Dreissigstmahles als Abschlussfeier der individuellen Totenkultzeit die Schreuer'sche Interpretation am ehesten zutreffen, dass das letzte Mahl die unvermeidliche Trennung, also eine Liquidierung, eine Lösung der bisher bestandenen Hausgemeinschaft bedeute.[2])

Das dreissigtägige gemeinsame Mahl bzw. seine spätere Reduktion auf die Gedenktage am Dritten, Siebenten oder Neunten, Dreissigsten oder Vierzigsten, ist also nicht als Stärkung der Hinterbliebenen sondern als Rest eines konsequent durchgeführten Totenrechtes aufzufassen, wobei der gemeinsame Verzehr nur eine Modifikation der primitiveren Vernichtung oder Hausräumung bedeutet.[3]) Das Mahl am Dreissigsten oder Vierzigsten aber ist nichts anderes als eine feierlich mit Trunk und Schmaus begangene Schlussetzung, wobei der Tote zum letzten Male, sichtbar oder unsichtbar, den Vorsitz als Hausherr führt. Sicher bedeutet es damit aber

1) S. oben S. 221 ff.
2) *Schreuer,* Recht d. Toten 2, 195.
3) Vernichtung oder Verzehr sind ja auch sonst bekannte Variationen eines Brauchtums; der Vernichtung des Leichnams z.B. steht die weit verbreitete Nekrophagie gegenüber, vgl. dazu *Hutton,* The Eating of dead Relatives, Folk-Lore 34 (1923).

auch, was bei diesen Übergangsbräuchen durchaus ineinander übergeht, den Beginn einer neuen Zeit.[1])

Diese Auslegung der Toten- und Gedenkmahle wird durch eine Reihe von Bräuchen und Riten, die mit ihnen aufs engste verbunden sind, gestützt. Wiederum am meisten von unserem Gefühl für Sitte und Anstand entfernt steht der alt bezeugte und bis heute weit verbreitete Brauch, sich bei diesen Gelegenheiten der ausgelassensten Lustigkeit hinzugeben, zu lachen, zu singen und zu tanzen. Das ist bei der Leichenwache wie beim Begräbnismahl am Dritten bis heute noch häufig der Fall.[2]) Aber auch für den Dreissigsten ist uns der Brauch,

[1]) *Gennep*, Rites de passage (Paris 1909) hat diese Erklärung leider nicht gefunden, sondern glaubt, das Leichenmahl solle als »rite d'aggrégation» das Band mit dem Toten immer wieder erneuern.

[2]) Für deutsches Gebiet werden diese Bräuche durch folgende Belege bezeugt: Schweiz. Arch. f. Vkde. 24, 63 (Tanz); 26, 108 (Fröhlichkeit); Schweiz. Vkde. 5, 37 (Tanz); *Friedli*, Berndütsch 1, 566 f. (Tanz); *Hoffmann-Krayer*, Feste u. Bräuche d. Schweizer Volkes 49 (Tanz); *Hörmann*, Tiroler Volksleben 426 (man schmauchte Tabak, sang und betrank sich, als gälte es Fastnacht zu feiern); *Birlinger*, Volkstüml. aus Schwaben 2, 406 f. (Tanz u. Lärm, die Mädchen auf blossen Strümpfen); Zs. d. Ver. f. Vkde. 4, 206 (Ostmähren, Gesang u. Tanz); ebda. 6, 411 Iglau, Tanz); *Kehrein*, Volkssprache u. Volkssitte in Nassau 2, 175 (Gesang u. Tanz); *Winterling*, Volkskde. d. Hohen Rhön 120 f; (fröhliche Unterhaltung wie bei der Hochzeit); *Wähler*, Thüring. Volkskde. 399 Tanz); Wirth, Anhalt. Volkskde. 190 (Tanz); *Kuhn*, Märkische Sagen u. Märchen 335 (Wenden auf der Gabelheide, Tanz, Gesang, Zecherei; zuletzt wurden die Güter des Verstorbenen mit Getränken benetzt); *Finder*, Vierlande 2, 103 f. (Gesang, Spiele, Tanz); *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 407 (Altenhundem, Westfalen, Spiele u. Tanz, oft unzüchtige Handlungen); *Strackerjan*, Aberglaube u. Sagen aus Oldenburg 2, 306 (Tanz); *Bartsch*, Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg 2, 98 (um 1520 war es bei den Bewohnern von Jabel Sitte, bei Begräbnissen zu singen und zu tanzen und auf die Gräber Getränke auszuschütten). Für Wallonien s. *Warichez*, Autour de nos anciennes funérailles 58 (Tanz); Frankreich: *Gennep*, Manuel de Folklore français 2, 709, 779; Le Braz, La Légende de la mort 1 (Paris 1912), 228 f. Corsika: *Marcaggi*, Lamenti, voceri, chansons populaires de la Corse (Ajaccio 1926) 121; Spanien: *Samter*, Volkskunde im altsprachl. Unterricht 1, 164 f; Irland: Encycl. of Rel. and Eth. 4, 437; Folk-Lore Record 4 (1881), 100. (Tanz, Spiele, Gesang); Rumänien: Globus 57, 29 (Kartenspiel, lustige Erzählungen); Litauen: *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 1, 84 f. (Pfänderspiele mit Küssen, Lachen, Tanzen usw.); Wenden: *Lippert*, Christentum 407 (Gesang und Tanz); Ukrainer: *Mansikka* 87 (Spiele, geräuschvolle Vernügungen, Spässe, die sich auf die im Hause liegende Leiche beziehen). In Schottland stellte man bis vor kurzer

je früher, desto besser bezeugt. In Württemberg werden z.B. heute noch die Verwandten und Bekannten, nachdem sie vier Wochen lang für den Toten allabendlich einen Rosenkranz gebetet haben, am Dreissigsten mit Kaffee und Most bewirtet. Dieser Gedenktrunk soll oft mit einer Tanzunterhaltung beschlossen worden sein.[1]) Ebenso wird in Norwegen zuweilen noch das Erbmahl am Dreissigsten mit einem Tanz beendet.[2]) Lustige Erinnerungsmähler mit Trunk und Tanz sind auch aus Frankreich bekannt.[3]) In einigen Gegenden Weissrussland folgen den Gedenkfeiern noch ritueller Tanz, Spiele und Verkleidung mit fröhlichem Gesang.[4]) Von den Kakhyens in Nordburma wird berichtet, dass sie einige Zeit nach dem Tode den Geist aus dem Sterbehause »hinaustanzen».[5]) Ebenso wird bei den Tscheremissen am Vierzigsten getanzt, wobei sogar die Seele des Toten aufgefordert wird.[6])

Trunkenheit und Prasserei, Totenlieder, Tänze, Maskenspiele, Wettkämpfe, ausgelassenstes Treiben usw. sind ja seit je Charakteristika des Totenkultes, speziell der Toten- und Gedenkfeiern, gewesen. Sie werden uns von Homer für die Griechen,[7]) von Herodot und Xenophon für die Thraker,[8]) durch den Sarg der Hagia Triada für die Kreter,[9]) von Ammianus Marcellinus für die Chioniten, ein den Persern im

Zeit noch während der Segnung der Leiche leere Schüsseln auf den Herd und die Trauergesellschaft tanzte darum herum, *Gomme*, The traditional Games of England 1, 168. In Sachsenhausen bei Frankfurt a. M. pflegte man den Toten nicht zu »vertrinken» sondern zu »vertanzen», *Kriegk*, Dt. Bürgertum im Mittelalter, N. F. 167, und ebenso gehen die Leidtragenden an der ermländischen Nordostgrenze nach dem Begräbnis in den Krug »übers Grab tanzen», *Riemann*, Ostpreuss. Volkstum 376.

[1]) Württemberg. Jahrb. f. Stat. 7 (1913), 351.

[2]) Gauldalsminne 1 (1931), 456.

[3]) *Gennep*, Manuel de Folklore français 2, 779.

[4]) *Mahler*, Die russischen Totenklagen 681.

[5]) Journ. of the Anthropol. Inst. 15, 67.

[6]) *Holmberg*, Die Religion d. Tscheremissen 31 ff.

[7]) *Homer*, Ilias XXIII, 558 ff; s. dazu *Geisch*, Art. »Agones», *Pauly-Wissowa* 1, 841.

[8]) *Herodot* V, 8; *Xenophon*, Hellenica III, 2, 5.

[9]) *Stengel*, Griech. Kultusaltertümer 149, Anm. 19.

Norden benachbartes, vielleicht sarmato-iranisches Teilvolk[1]), von Ephraim Syrus für den vorderasiatischen Volkstumsbereich,[2]) von Augustin für das Frühchristentum,[3]) durch das arelatische Konzil von 524 für Gallien,[4]) von Hinkmar von Reims für die Germanen,[5]) Cosmas von Prag für die Westslawen,[6]) durch den Stoglaw von 1551 für die Ostslawen[7]) bezeugt. Die Klagen über diese »ritus paganorum» ziehen sich durch die ganze Frühzeit des Christentums bis in das hohe Mittelalter hinein; Verbote gegen sie wandern von einem Synodalprotokoll in das andere, nicht nur als literarische Traditionalismen, sondern weil sie wirklich noch lange lebendig waren. Die Bezeichnungen für die verschiedenen Bräuche werden stereotyp, vor allem kehren die termini: carmina diabolica (teuflische Gesänge), cachinni (lautes Lachen, Johlen) und saltationes (Tänze, Reigen) immer wieder. Auch altdeutsche Ausdrücke werden gebraucht: dadsisas, Totengesang, talamascae, Bezeichnung für Geisterdarsteller[8]) usw.

Die Kirche hat diese alten Sitten nie völlig ausrotten können. Sogar die Kleriker machten sie mit, wie aus den Klagen und Verboten Bonifatius', Hinkmars von Reims, Reginos von Prüm[9]) u.a. hervorgeht, und noch im Jahre 1416 musste eine Breslauer Synode den Geistlichen ausdrücklich untersagen, am Tage der Sterbegedächtnisse Gelage, also Toten- und

1) *Ammianus Marcellinus*, Rer. gest. 19, 1, 10 f. (Ed. Clark 157 f.)
2) *Ephraim Syrus* in den Carmina Nisibena, nach *Wensinck*, Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens, Sachau-Festschr. (1915) 43.
3) *Augustin.*, Ep. 22 ad Aurelium; De moribus eccles. cathol. 34.
4) *Mansi*. Sacror. concil. coll. 8, 629.
5) *Hincmar*, Capitula Synodica 14; Migne, Patr. lat. 125, 776.
6) *Cosmas*, Chronica Boemorum III, 1 (s. oben S. 233).
7) Stoglav, die im Jahre 1551 in Moskau zusammengestellte Sammlung von Kirchengesetzen, in der 23. Frage; vgl. *Mansikka*, Rel. d. Ostslawen 257; s. auch den Bericht des *Petrus Petreius* in seiner Historie des Grossfürstenthumb Muschkow (1620), *Mansikka* 373.
8) *Meuli*, Art. »Maske», Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1762; *Höfler*, Kultische Geheimbünde d. Germanen 142.
9) Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias, s. *Homeyer*, Dreissigste 102; zu Hincmar und Regino s. im Folgenden.

Erinnerungsmähler,mit weltlichen Liedern und schändlichem possenhaften Geschwätz zu veranstalten.[1])

Den ältesten und eingehendsten Bericht gibt uns Hinkmar von Reims.[2]) Er erzählt, dass am Dritten, Siebenten und Dreissigsten, sowie am Jahrestodestage, an den Gräbern ausgelassene Fröhlichkeit herrsche, dass man singe, lache, tanze und Geschichten erzähle.[3]) Dieselben Sitten wird die Synode von Tours vom Jahre 567 meinen, wenn sie beklagt, dass das Volk nach dem Ablauf des öffentlich-christlichen Totenbrauches zu Hause »im alten Sinne» das Gastmahl feiere.[4]) Noch früher schreitet das zweite Arelatische Konzil von 524 gegen das Brauchtum bei den Leichenwachen und Totenfesten ein: »Keiner soll dort teuflische Lieder singen, noch Scherze und Tänze aufführen, die die Heiden vom Teufel gelernt hätten. Denn wer weiss nicht, dass es teuflisch und nicht nur dem christlichen Glauben fremd, sondern auch der menschlichen Natur zuwider sei, sich dort zu erfreuen, zu lachen, unmässig zu trinken, Gelächter anzustimmen und unter Vernachlässigung jeglicher Pietät und Liebesgefühle gleichsam beim Tode des Bruders ausgelassen zu sein, wo doch eigentlich Trauer und Klage um seinen Verlust mit weinender Stimme erschallen sollte».[5]) Wahrschein-

1) (Clerici) conviviaque et commessationes in eorum convocationibus et animarum commemorationibus non faciant: cantilenas mundanas, turpes et scurrilia turpiloquia non proferant neque cantant, *Schannat-Harzheim*, Concilia Germaniae 5, 153.
2) *Hincmar*, Cap. syn. 14 (*Migne*, Patr. lat. 125, 776); nach ihm *Regino von Prüm*, Libri duo de synodalibus causis (Ed. Wasserschleben 1840) 226; die Stelle bei *Clemen*, Fontes hist. relig. german. 60.
3) »Ut nullus presbyterorum, quando ad anniversarium dies, tricesimum, septimum vel tertium defuncti ... convenerint, se inebriare ullatenus praesumat, nec precari in amore sanctorum vel ipsius animae bibere aut alios ad bibendum cogere vel se aliena precatione ingurgitare nec plausus et risus inconditos et fabulas inanes ibi referre aut cantare praesumat, vel turpia joca cum urso et tornatricibus ante se facere permittat nec larvas daemonum, quas vulgo talamascas dicunt, ibi ante se ferri consentiat; quia hoc diabolicum est».
4) Nach *Lippert*, Christentum 415.
5) *Mansi*, Sacr. conc. coll. 8, 629. Die Verordnung haben in ihre kanonischen Sammlungen übernommen: *Regino v. Prüm*, Libri duo de synodalibus causis 1, 398 (Ed. Wasserschleben 180, hier irrtümlich dem Concil von Chalcedon zugeschrieben, doch vgl. ebda. Anm.),

lich wird hiermit gallisches Brauchtum gegeisselt. Wenn Leo IV. (847—855) weit über 300 Jahre später in einer Homilie mahnt, man solle die teuflischen Lieder, die das Volk über den Toten anzustimmen pflege, sowie das Gelächter, das es übe, verbieten,[1]) so kann natürlich, braucht aber durchaus nicht literatische Bezugnahme auf das arelatische Konzil vorliegen. Wenn aber Hinkmar von Reims, Benedictus Levita, Regino von Prüm, der Indiculus superstitionum u.a.[2]) dasselbe als germanisch bezeugen und z.T. mit deutschen Namen belegen, wenn die Klagen über diese Unsitten auf deutschen Konzilien[3]) und in Reden und Briefen deutscher Bischöfe und Missionare[4]) immer wieder auftauchen, so scheint mir das in der Tat, trotz Boudriots Einwände,[5]) auf Realitäten auch im germanischen Volkstum hinzuweisen.

Burchard v. Worms, Decretarum libri X, 34,(vgl. *Friedberg,* Aus deutschen Bussbüchern 89 usw.).

[1]) *Mansi* 14, 895; danach die Meersheimer Synode von 1008, *Mansi* 19, 314.

[2]) Hincmar u. Regino oben. Benedictus Levita in Monum. Germ. Leg. II, 2: admoneantur fideles, ut ad suos mortuos non agant ea, quae de paganorum ritu remansuerunt . . . quando eos ad sepulturam portaverint, illum ululatum exulsum non faciant . . . et super eorum tumulos nec manducare nec bibere praesumant; vgl. *Müllenhoff,* De antiqu. germ. poesi chorica (1847) 26, 28; *Ehrismann,* Gesch. d. dt. Lit. 1 (1932), 39; *Saupe,* Der Indiculus superstitionum et paganiarum, Progr. Lpz. 1891.

[3]) So z.B. auf der deutschen Nationalsynode von 743, Kap. 5; Monum. German. Leg. 3, II, 2.

[4]) Vgl. z.B. *Pseudo-Bonifatius,* Sermo VI, 1; *Migne,* Patr. lat. 89, 855 ff.

[5]) *Boudriot,* Die altgerman. Religion in d. amtl. kirchl. Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh. (1928) hat sicher Recht, wenn er die spanischen, gallischen und römischen Synodal- und Konzilbeschlüsse als Quelle für germanischen Glauben ausschaltet. Aber er geht m. E. in der negativen Betrachtung der altkirchlichen Überlieferung und vor allem in der Tendenz, fast alles auf den arelatischen Glaubenskreis zurückzuführen, zu weit (obwohl auch er für den südgermanischen Bereich ein »Deutsches Bussbuch» annimmt, das sowohl dem Poen. eccles. germ. des Burchard v. Worms wie auch dem Poen. Arundel zu Grunde gelegen hat, ebda. 20). Es ist kaum anzunehmen, dass die späteren Synoden, Homilien, Bussbücher usw. die arelatischen Glaubensformeln und -sammlungen sinnlos übernommen haben, um etwas damit zu bekämpfen, was überhaupt nicht vorhanden war. Zudem sind solche Sitten auch bei einer Reihe anderer indogermanischer Völker nachweisbar, so dass wir eher auf gemeinindogermanische Traditionen als auf Beeinflussung von Volk zu Volk, geschweige denn auf blosse literarische Übernahme schliessen dürfen.

Greifen wir zur näherer Betrachtung einige der häufiger erwähnten, disparaten Sitten heraus. Das arelatische Konzil, Leo IV., Regino von Prüm, Hinkmar von Reims u.a. berichten von den cachinnis, dem Gelächter bei den Totenfeiern. Ein rituelles Lachen bei Festen, die den Sieg über eine bestandene Zeit der Schwächung, der Gefahr bedeuten, ist seit alters bekannt. Vor allem spielt der Brauch bei Initiations- und Vegetationsriten eine bedeutsame Rolle. Bei den römischen Lupercalien z.B. wurde eine symbolische Tötung und Wiederbelebung vollzogen. Mit einem Messer, das in Opferblut getaucht war, wurde die Stirn von zwei Jünglingen berührt; darauf wurde das Blut mit Wolle, die in Milch gelegt war, abgewischt; hierbei mussten die Jünglingen auflachen, was die Rückkehr zum Leben versinnbildlichen sollte.[1]) Im Kulte der Magna Mater wurde die Hilaria am 25. März gefeiert; ein orgiastisches Auferstehungsfest mit Scherz und Gelächter bildete den Höhepunkt der Feier, nachdem masslose Trauer um den Tod des Attis vorausgegangen war.[2]) Schon im Wort[3]) wird gezeigt, dass die Fröhlichkeit, mit der die Wiedererstehung der Gottheit und damit die Wiederbelebung der Natur gefeiert wurde, wesentlich sei.[4]) Eine ähnliche Sitte haben wir in dem christlichen »risus paschalis», dem Ostergelächter. Der Priester versuchte, die Gläubigen durch fröhliche Ostermärlein zum Lachen zu bringen,[5]) womit vermutlich ebenso viel Freude über die Auferstehung des Herrn wie urtümlich-heidnischer Frohsinn über die wiedererwachte Natur zum Ausdruck gebracht werden sollte. Wenn aber bei den Griechen dieser

---

[1]) *Plutarch,* Romulus 21; *Fehrle,* Das Lachen im Glauben d. Völker, Zs. d. Ver. f. Vkde. 40, 3; *Wissowa,* Religion u. Kultus d. Römer (2. Aufl. 1912) 210.

[2]) *Wissowa* 321; Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 868.

[3]) Hilaria zu lat. hilaris, griech. ῾ιλαρός fröhlich, heiter. Hilaria ist wohl direkt von griech. ῾Ιλαρια, der Bezeichnung für einen solchen Tag der Auferstehungsfreude, übernommen, vgl. *Preller,* Römische Mythologie (2. Aufl. 1865) 737.

[4]) *Fehrle,* Das Lachen 2.

[5]) *Lippert,* Christentum 419; Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 868; *Sartori,* Sitte u. Brauch 3, 167; *Trede,* Heidentum in d. röm. Kirche 4, 124.

»risus paschalis», verbunden mit Lachen und törichten Streichen, nicht in der Kirche sondern auf dem Friedhofe stattfindet,[1]) so kommen wir der ursprünglichen Bedeutung des Brauches schon näher. Weit häufiger nämlich finden wir das magische Lachen, die gewaltsam provozierte Lustigkeit, im Totenkult. Strabo berichtet von ägyptischen Nomaden,[2]) dass sie Nacken und Füsse des Toten zusammenbanden, ihn steinigten und unter fortwährendem Lachen beerdigten. Nach Herodot[3]) bestatteten die thrakischen Trauser ihre Toten unter lauten Freudenäusserungen. Bei der Urbevölkerung Sardiniens, den Sardi oder Sardoni, bestand die grausame Sitte, die alten Leute zu töten und dabei zu lachen.[4]) Noch bis ins 19. Jh. hinein wurde dort folgender altertümlicher Brauch beobachtet: Ausser den Angehörigen hatte ein gemietetes Weib um den Toten zu jammern. Wenn aber die Bahre weggetragen war, so musste nach Landessitte eine Spassmacherin die Trauernden zum Lachen bringen.[5]) Ganz ähnliches wird uns in einem Poenittentialkodex von den mittelalterlichen Böhmen berichtet: In der Vorhalle der Kirche trieben die Männer bei den Totenfeiern anzügliche Scherze, während die Frauen tanzten. Ja, man musste die Schwänkeerzähler, die die Trauernden zum Lachen bringen wollten und sich bei dieser Gelegenheit besonders hervortaten, mit dem Ausschluss vom Abendmahl bedrohen.[6]) Dass man im übrigen durch bestellte und bezahlte Spassmacher sich die Last der Trauer erleichtern liess, ist auch schon für das alte Rom durch vereinzelte aber ein-

[1]) *Pertusier,* Promenades pitoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore 1 (1815), 3.
[2]) *Strabo* 16, 776; Zs. d. Ver. f. Vkde. 40, 2 f.
[3]) *Herodot* V, 4; *Sartori,* Das Lachen u.d. Tod, Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 23 (1926), 129.
[4]) *Müller,* Fragm. Histor. Graec. 1, 199; *Pettazoni,* La religione primitiva in Sardegna (1912) 146 ff; *Fehrle,* Das Lachen 3, der auf diese Sitte den bekannten Ausdruck »sardonisches Lachen» zurückführt.
[5]) *De Rosa,* Tradizioni popolari di Gallura (1898) 96 f; *Usener,* »Klagen und Lachen», Kl. Schr. 4 (1913), 470.
[6]) *Lippert,* Christentum 419.

deutige Zeugnisse sichergestellt.[1]) Im Sinne gleich, nur im Ausdrucksmittel variiert scheint es mir, wenn in Spanien noch heute bei der Beerdigung eines Kindes ein Aufzug lustiger Musikanten die Trauer verdrängen soll[2]), wenn in Ungarn noch in jüngster Zeit die Jugend nach vollendeter Beerdigung im Tor des Friedhofes auf die Musik des Rákóczi-Marsches einen feurigen Csárdás tanzt[3]) oder wenn in manchen Gegenden Deutschlands die Musikkapelle auf der Rückkehr vom Friedhof einen lustigen Marsch spielen muss,[4]) was übrigens bei militärischen Beerdigungen ganz allgemeiner Brauch ist.

Dieser urtümliche Gedanke, Tod und Trauer durch Lachen und Frohsinn zu überwinden, ist ebenso in die Mythologien der verschiedensten Völker eingedrungen, woraus Usener wiederum auf das Vorhandensein des Brauchtums im realen Totenkult schliessen möchte.[5]) Demeter, die um die geraubte Persephone untröstlich ist, wird durch die derben Spässe der Baubo zum Lachen gebracht.[6]) Nach der Snorra Edda will Skadi von der Trauer um ihren erschlagenen Vater nur abstehen, wenn man sie zum Lachen reizen kann, was Loki durch obszöne Scherze und Grimassen gelingt.[7]) In einem sardischen Märchen bringt ein Frosch die schmerzhafte Gottesmutter durch seine drolligen Erzählungen zum Lachen[8].)

Die Sitte wird meist psychologisch durch den Drang nach Wiederherstellung des gestörten seelischen Gleichgewichtes,[9]) durch die Vorstellung, dass der durch Klagen in seiner Grabesruhe gestörte Tote gefährlich sei und dass man

[1]) *Usener,* Kl. Schr. 4, 470; *Marquart,* Privatleben d. Römer 1, 342.
[2]) *Sepp,* Hochzeit, Geburt u. Tod 133.
[3]) Ethnographia 17. 167 ff., 251; 23, 202.
[4]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 869.
[5]) *Usener,* Klagen u. Lachen, Kl. Schr. 4, 470.
[6]) *Roscher,* Lex. d. griech. Myth. 1, 753; Arch. f. Rel. Wiss. 12 (1909), 285 ff.
[7]) Snorra-Edda, Thule 20, 119; vgl. *Grimm,* Dt. Myth. 1, 275; *Simrock,* Dt. Myth. 320; *Hoops,* Reallex. d. german. Altertumskde. 4, 186.
[8]) *De Rosa,* Tradizioni popolari di Gallura 90 ff.; *Fehrle,* Das Lachen 3.
[9]) *Balogh,* Nd. Zs. f. Vkde. 6, 8.

daher lustig sein müsse,[1]) durch das Bestreben, das durch den Todesfall gefährdete Leben der Hinterbliebenen durch Fröhlichkeit zu sichern,[2]) erklärt. Lachen als vitalste Äusserung der Daseinsbehauptung bricht eben den Bann alles Lebensfeindlichen, besonders des Todes.[3])

Zweifellos haben diese Erklärungen manches für sich. Das Emotionsbedürfnis des einfachen Menschen bewirkt, dass das aus Trauer und aus demTodeserlebnis heraus unterdrückte Lebensgefühl rasch umso mächtiger sich äussert. Aber es ist doch ein Anderes, ob bei den Leichenfeierlichkeiten vor oder kurz nach dem Begräbnis das lebenbejahende Gefühl der Trauergemeinschaft sich spontanen Ausdruck in einer frohen Stimmung verschafft oder ob in vollster Absicht in einem Ritus, bei dem der Tote in corpore, in einem Vertreter oder unsichtbar als Hauptperson anwesend ist, solch ein Gelächter hervorgerufen wird. Um dieses verstehen zu können, müssen wir von dem Gegensatz ausgehen, der im stillen Dasein der Toten und in der lebendigen Aktivität des Lebens liegt.

Nach weit verbreiteter Anschauung kennen die Toten das freie Lachen der Lebenden nicht[4]) und ebenso verlernt

---

[1]) *Stumpfl,* Kultspiele d. Germanen 156; auch *Eitrem,* Opferritus 289 sieht in dem rituellen Gelächter eine »ausgesprochene apotropäische Massregel».

[2]) Hdbw. d. dt. Abergl. 5, 968.

[3]) *Grönbech,* The Culture of Teutons 2 (1931), 185; *Weinreich,* Hermes 62 (1927), 118, Anm. 1.

[4]) *Mannhardt,* Mythologische Forschungen 99; die nordeuropäische Sage spricht den Toten, auch wenn sie den Menschen erscheinen, die Fähigkeit zu lachen ab, vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 874. Diese weit verbreitete Meinung scheint wiederum den Rückschluss zuzulassen, dass Sagaberichte, in denen der Verstorbene von den Sippentoten im Ahnenberg mit Gelächter empfangen wird (vgl. z. B. Eyrbyggjasaga Kapl 11; Thule 7, 27), auf kultische Darstellung, bei der eben das erwähnte rituelle Gelächter angestimmt wurde, zurückzuführen sind. Auch im Venusberg bei Frau Holda darf man ja bekanntlich nicht lachen, Zs. f. dt. Mythol. 1, 275; *Mannhardt,* German. Mythen 305. Die Manen hiessen bei den Römern: taciti, silentes; die Unterwelt: orcus quietatis; die Larenmutter: Dea Tacita, Dea Mutata, vgl. *Preller,* Röm. Myth. 454 ff. Manche Forscher vermuten, dass unter der ʼαγέλαστος πέτρα in Eleusis der Eingang zur Unterwelt verstanden worden sei, vgl. Arch. f. Rel. Wiss. 12, 436; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 23, 132. Selbst die Bewohner der Inseln der

es, wer mit ihnen zu tun gehabt hat.[1]) Lachen ist dagegen ein Zeichen nicht nur der Lebenslust, der Freude am Dasein, und nicht allein gesteigerter Ausdruck vitaler Kraft, es ist auch ein Agens des Lebens selber, ein mit numinoser Kraft geladenes Signum menschlicher Existenz; nur so ist die schöne griechische Definition des Menschen als »Wesen, das lachen kann» aufzufassen. Wer also bei den Totenfeiern lacht,stellt sich, wie schon angedeutet, einserseits damit zu dem Verstorbenen in Gegensatz, d.h. er betont, dass er lebt, dass er sich über den Tod behaupten will. Andererseits bietet er den Abgeschiedenen das Lachen dar, so wie man sie mit den anderen Wesensmerkmalen und Notwendigkeiten des Lebens, z.B. mit dem ungeschmälerten Ausdruck der menschlichen Physiognomie (durch Auftragen von roter Farbe, Auflegen von Masken usw.) oder in materieller Zuwendung mit Speise, Trank, Wärme, Licht, Spielen, Unterhaltung usw. versieht.

Im ersten Falle haben wir also den Gedanken einer bewussten Abhebung vom Toten oder besser von den Mächten, die den Todeszustand herbeirufen, durch die Betonung des lebenskräftigsten Elementes, des Lachens; zweifellos, um diesen Zustand der Erschütterung und Ausgelassenheit zu überwinden. Diese Vorstellung ist natürlich, trotz der für sie so

---

Seligen trinken nach *Lukian* (Vera hist. II, Kap. 16) vor Beginn ihrer Gelage erst aus den beiden Quellen des Lachens und der Lust, um recht vergnügt zu sein. Wird uns aber doch zuweilen in Sagen und Erzählungen vom Gelächter der Toten berichtet, so wird es stets als unheimlich, dämonisch dargestellt, Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 23, 130 f. Wenn ein Toter auf der Bahre oder im Sarge noch lächelt, was als unnatürlich und gefährlich gilt, so birgt er eben noch Leben und Aktivität im gesteigerten Masse und kann durch diese Macht die Hinterbliebenen zu sich nachziehen, vgl. *Sartori,* Sitte u. Brauch 1, 132 (Anm. 2, reiches Material).

[1]) Wer das Orakel des Trophonios, eine Höhle bei Lebadeia, die wohl schon in alter Zeit als Eingang zur Unterwelt galt, besucht hatte, konnte bei der Rückkehr nicht mehr lachen, *Roscher,* Lex. d. griech. Myth. 5, 1272; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 23, 132. Zahlreiche deutsche Sagen berichten, dass denen, die den Tod oder das Totenreich und seine Bewohner kennen gelernt haben, das Lachen vergangen ist: *Müller,* Sagen aus Uri 2, 178; *Baader,* Volkssagen aus dem Lande Baden (1859) 37; *Panzer,* Beitr. z. dt. Mythologie 2 (1855), 139; *Schönwerth,* Aus der Oberpfalz 3, 115; *Kühnau,* Schles. Sagen 1, 444; *Müllenhoff,* Schlesw.-Holst. Sagen 551 usw.

charakteristischen Bindung der Toten an die Lebenden, auch den Indogermanen eigen gewesen.[1]) Aber sie berührt eben nur den Tod und die natürliche Aversion gegen ihn, nicht die Toten selbst und ihr Verhältnis zu den Lebenden.[2]) Andererseits haben wir aber die durchaus im Bereich des Dreissigsten stehende Anschauung, wonach das rituelle Lachen an den Leichen- und Gedenkfeiern zur Totenpflege gehört. Damit, dass man in Gegenwart des Toten oder seiner Seele fröhlich ist, erfreut man ihn, lässt ihn teilnehmen an einem wichtigen Agens des menschlichen Lebens.[3])

Was uns hier besonders interessiert, ist, dass diese cachinni an den üblichen Totenfeiern angestimmt werden. Zum einen haben sie also ihre übelabwehrende Aufgabe mit dem Dreissigsten erfüllt, d.h. von diesem Zeitpunkt an haben die Todes-

---

[1]) Auch den Indogermanen ist der Tod, abgesehen vielleicht von Menschen, die ihre Lebensaufgabe ganz erfüllt haben oder von Verzweifelten, die im Tode Erlösung sehen, unerwünscht gewesen. Wenn in altnordischen, altirischen und altgriechischen Dichtungen etwa vom lachenden Sterben der Helden berichtet wird, so ist das natürlich kein Jubel, sondern Äusserung höhnenden Trotzes dem verhassten Tod gegenüber (*Olrik*, Nordisches Geistesleben in heidnischer u. christlicher Frühzeit, dt. v. Ranisch, 40; *Leipoldt*, Tod bei Griechen u. Juden 3 ff; Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 23, 127). »Besser ist's lebend als leblos zu sein», heisst es Hávamál 65 (Thule 2, 130). So auch in der Heroendichtung anderer indogermanischer Völker, z.B. im griechischen Epos. »Nichts ist kostbarer als das Leben» sagt die Alkestis des Euripides. Die stoische Lehre von der Gleichgültigkeit dem Tode gegenüber ist späte und individuelle Entwicklung, vgl. *Lecky*, Sittengeschichte Europas 1 (1870), 184 ff.

[2]) Totenfurcht allerdings werden die Indogermanen nur in Ausnahmefällen, vor allem bei solchen Verstorbenen, die auch zeitlebens gefürchtet und verhasst waren, gekannt haben, wie z.B. die nordischen Sagas bezeugen. So war auch für die älteren griechischen Tragiker der Tod selbst von einem unheimlichen Tremendum begleitet, aber das Verhältnis der Toten zu den Lebenden war ihnen ein durchaus freundschaftliches, vgl. *Chudzinski*, Tod u. Totenkultus 14.

[1]) Sicher hat daneben auch der Gedanke mitgespielt, durch Freundlichkeit den Toten günstig zu stimmen, um von ihm Hilfe und Heil zu erhalten (s. Totenbeschwörung unten S. 292 f.), vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1079 f. Reste hiervon haben sich bis heute in Sitte u. Brauch erhalten, so wenn z.B. in Schlesien die neuangekommene Magd in den Ofen, den Sitz des Hausgeistes, d.h. ursprünglich des Haustoten, hineinlacht ,um wie es heisst, sich bald einzugewöhnen (*Peuckert*, Schles. Volksk de. 47; *Drechsler*, Sitte u. Brauch 2, 20). Der ursprüngliche Sinn ist wohl auch hier ein Vertrautmachen mit den Toten, den Ahnen des Hauses.

mächte keine Gewalt mehr über die Hinterbliebenen. Zum andern tritt der Gedanke heraus, dass das verstorbene Individuum nur die vier Wochen über der persönlichen Anteilnahme, der Zuwendung intimer und charakteristisch-menschlicher Wesenheiten bedarf, eine Anschauung, die ja dem Vorstellungs- und Brauchtumsbereich des Dreissigsten kat exochen eigen ist.

Ähnlich wie das Lachen ist auch der Gesang zu verstehen, von dem uns häufig berichtet wird. Sehen wir von den spontanen Schmerzäusserungen durch Klage- und Wehrufe (dem ululatus der kirchlichen Quellen) ab, so handelt es sich bei diesen Totengesängen entweder um Klage- und Preislieder oder um Totenbeschwörungen. [1])

Preisgesänge und Totenklagen sowohl aus dem Stegreif wie in kunstvoller lyrischer oder epischer Form mit typischen Inhalten sind früh und gemein bezeugt:[2]) die Taten des Verstorbenen werden gepriesen, sein Wesen gelobt usw.[3]) Es ist im Grunde das Gleiche, als wenn noch heute beim Leichenmahl oder bei den Erinnerungsfeiern rühmend des Toten gedacht werden soll,[4]) jetzt allerdings meist nicht mehr, wie ehedem, in gebundener Rede.[5])

---

[1]) So etwa auch *Leicher*, Die Totenklage in der dt. Epik (1927) 23; *Jahnow*, Hebräisches Leichenlied 57 ff.

[2]) Für die Germanen vgl. *Leicher* 9 ff; *Ehrismann*, Gesch. d. dt. Lit. 1, 35 ff; Skythen: *Meuli*, Scythica, Hermes 70, 121 ff; Römer: *Vollmer*, Laudationum funebrium Romanorum historia critica, Jahrb. f. klass. Phil. 18, Suppl. Bd. (1893); Griechen: *Rohde*, Psyche 1, 232; Juden: *Jahnow*, Das hebräische Leichenlied (1939); s. auch die Literaturangaben oben S. 97 f.

[3]) So hiessen auch die Leichenreden bei den Griechen ἐγκώμιον, bei den Römern laudatio. Bei beiden Völkern entwickelte sich, ähnlich wie bei uns, die Leichenrede aus der Totenklage, vgl. *Ruland*, Geschichte d. kirchl. Leichenfeier 150.

[4]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1089 (Material Anm. 77); Mitteil. d. anthropol. Ges. Wien 56 (1926), 302 (Salzburg); Encycl. of Rel. and Eth. 2, 20 (Russen); 4, 416; *Nioradze*, Begräbnis u. Totenkult bei den Chewsuren 21. Bezeichnenderweise wird hier die Sitte auf Furcht vor der anwesenden Seele zurückgeführt, die sich rächen könnte, wenn man schlecht über den Toten spräche.

[5]) Auch bei den Römern wurde früher die (gereimte Totenklagen noch heute bei den Iren, Folk-Lore Record 4 (1881), 100.) laudatio in in gebundener Rede vorgetragen, vgl. *Vollmer*, Laud. funebr. Roman. 472.

Zu diesen ehrenden Gesängen werden wir die »cantica diabolica» oder »turpia» der oben genannten kirchlichen Quellen nicht rechnen dürfen, denn die abwertende interpretatio christiana zeigt, dass hierunter Lieder zu verstehen sind, die in weit stärkeren Masse als der Preissgesang oder die einfache Klage christlichem Ethos widersprachen, also heidnische Gesänge kultisch-magischen Inhalts waren.[1]) Ihr Wesen ist uns zugänglicher, wenn wir die deutschen Bezeichnungen betrachten. Der Indiculus superstitionum führt Kap. 2 an: de sacrilegio super defunctos id es dadsisas.[2]) Grimm stellt dad zu dod, Tod und sisas zu sisu, Lied, Gesang;[3]) dadsisas wären also Totenlieder. Sisu ist auch sonst in althochdt., altsächs. und angelsächs. Glossen für Leichengesang (nenia, funebria carmina usw.) belegt.[4]) Ferner haben wir ausser dadsisas Komposita wie sisesang (lugubre canantes), sespilon = sisuspilon (nenia) und eine Reihe mit sisu— zusammengesetzte Personennamen.[5]) Grimm, wie nach ihm Mogk, Saupe, Boudriot, Wesche u.a.[6]) glauben, dass damit Totenbeschwörungen, also Totenopfer mit Zukunftsbefragungen oder magische Zwingung des Toten, um Gutes oder Böses zu wirken, gemeint seien. Dem schliesst sich auch Ehrismann an,[7]) der für das Wort onomatopoetischen Ursprung aus dem

---

1) Nicht die »weltlichen Lustbarkeiten» sondern der heidnisch-kultische Gehalt der Bräuche ist natürlich der Kirche das grösste Ärgernis gewesen, sagt sehr richtig *Stumpfl,* Kultspiele d. Germanen 128 und auch *Wesche,* Gesch. d. deutschen Heidentums, Beitr, z. Gesch. d. dt. Sprache u. Literatur 61 (1937), 91 meint: »Gegen blosse Klagegesänge wäre die Kirche kaum so scharf vorgegangen. Carmina diabolica, sacrilegium, weisen auf Unerlaubtes, Sündhaftes, auf Beschwörungen».

2) Monum. German. Leges 2, 1, 233; *Grimm,* Dt. Myth. 2, 403; *Wadstein,* Kleine altsächs. Sprachdenkmäler 66, 142 ff; *Clemen,* Fontes hist. rel. german. (1928) 42. Eingehend zur Stelle *Saupe,* Der Indiculus superstitionum (1891) 6 f; *Wesche,* Gesch. d. dt. Heidentums 87 ff.

3) *Grimm,* Dt. Myth. 1, 1027 f.

4) Das Material am übersichtlichsten bei *Wesche* a.a.O.

5) *Förstemann,* Altdt. Namenbuch (2. Aufl.) 1, 1344 ff; *Schönfeld,* Wörterbuch d. altgerman. Personennamen (1911) 203, 208.

6) *Grimm,* Myth. a. a. O.; *Mogk,* German. Mythologie, in Pauls Grundriss d. german. Phil. (2. Aufl.) 3, 253 f; *Saupe,* Indiculus 7; *Boudriot,* Altgerman. Religion 50 f; *Wesche,* Dt. Heidentum 91.

7) *Ehrismann,* Gesch. d. dt. Lit. 1, 44.

geheimnisvoll flüsternden Vortrag, mit besonderer Hinsicht auf einen feierlichen Totenzauber, wie die »hellirunen», annimmt. Stumpfl[1]) denkt, da sisu in zwei Glossen gleichbedeutend mit giposi, bose,wiedergegeben wird,[2]) an rituelle Possen mit Totenzeremonien, die dem christlichen Beobachter leicht als weltliche Possen hätten erscheinen können.

Ich neige mit Grimm und den oben genannten Forschern ebenfalls dazu, in den dadsisas Totenbeschwörungen zu sehen und stelle sie gleichbedeutend zu den carmina diabolica der kirchlichen Quellen,[3]) scheide aber zwischen der Nekromantie im gewöhnlichen Sinne, die sich an längst Verstorbene, meist schon zu Lebzeiten Zauberkundige, wie etwa die Hexe von Endor oder die Völva der Vegtamsquida, wendet und den Totenzauber der Dreissigstzeit, der sich nach altem und weit verbreitetem Ritus in erster Linie mit dem Schicksal des individuellen Toten befasst. Diesen Unterschied macht, wie auch Grimm und Mengis annehmen,[4]) wahrscheinlich schon der Indiculus superstitionum, wenn er in den beiden inhaltlich und wesentlich zusammengehörigen ersten Kapiteln zuerst von dem sacrilegio ad sepulchra mortuorum, also vermutlich von der Totenbeschwörung im Sinne der Nekromantie, im weiteren von dem sacrilegio super dedefunctos id es dadsisas, also von der Totenbefragung im individuellenTotenkult spricht.

Rituelle Inkantationen dieser Art sind uns hinreichend bezeugt. Noch heute fragen die Tscheremissen beim Totenmahl am vierzigsten Tage den Verstorbenen bzw. seinen Dar-

---

1) *Stumpfl,* Kultspiele d. Germanen 158.

2) *Steinmeyer-Sievers,* Althochdt. Glossen 1, 304: hiberas nenias spanisciu giposi sisuva; 1, 310: nenias sisua vel bose.

3) So auch Wesche 90. Dass die christliche Interpretation »diabolica» in den Glossen nicht vorkommt, liegt m. E. lediglich daran, dass diese nur für den internen klerikal-wissenschaftlichen Gebrauch bestimmt waren, während in den öffentlichen Edikten und Bussordnungen natürlich der sachliche Befund der kirchlich-politischen Tendenz weichen musste.

4) *Grimm,* Myth. 2, 1027; *Mengis,* Art. »Nekromantie», Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 999.

steller, wie es ihm im Totenreich gehe.[1]) Bis in die letzte Zeit herrschte in manchen Gegenden Deutschlands der Glaube, dass es dem Priester möglich sei, während des Sechswochenamtes das Schicksal des Verstorbenen zu erfahren,[2]) eine Vorstellung, die bis tief ins Mittelalter reicht. In einer Züricher Handschrift des 12. J7. heisst es dementsprechend: »und bit die briestere, daz si die sele dines friuntes dem almahtigen gote beuelhen mit uollemo ambahte, alsame da man den lichnamen der erde beualch. Daz tu an dem sibent und zu iegelichemo drizegisten, so chumit dir diu sele zegesihte alnah diu so ir dinc stet».[3]) Hans Vintler hat 1411 in seinen »Blumen der Tugend» eine solche Totenbeschwörung literaturfähig gemacht:

»so send denn ettliche,
wenn sy sechend ain liche
so raunent sy dem totten zů
und sprechend »kum morgen frů
und sag mir, wie es dir dort gee».[4])

Zu einem festen Motiv ist diese Vorstellung im christlich-eschatologischen Sagenbereich geworden, wonach zwei Freunde verabreden, dass der Erstgestorbene Auskunft über sein Schicksal geben soll.[5]) Auch hier ist häufig der alte Gedanke

[1]) *Holmberg,* Religion d. Tscheremissen 31 ff. Bei den Mordwinen dagegen erzählt der »Tote» unaufgefordert von der Unterwelt und wie angenehm der Aufenthalt dort sei, vgl. *Smirnow,* Les populations finoises de la Volga et de la Kama 142 ff; 366 ff.

[2]) *Strackerjan,* Aberglaube u. Sagen aus Oldenburg 2, 218; *Henssen-Wrede,* Volk am ewigen Strom 2 (1935), 235; *Zingerle,* Sitten u. Bräuche aus Tirol 26, 50; Schweiz. Arch. f. Vkde. 16, 149; s. Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 324.

[3]) Zs. f. dt. Altertum 7, 138; *Homeyer* 111.

[4]) *Vintler,* Pluemen der Tugent (Ed. Zingerle 7956 ff.), bei *Grimm,* Myth. Nachtr. 425, 239 ff.

[5]) Die Verbindung dieses Motives mit der Totenbeschwörung erscheint noch spät bei Monschmidt u. Stoephel, Ministerium exorcisticum (Troppau 1738) = Mitteil. d. Schles. Ges. f. Volkskde 28, 208: »Hast du versucht, Tote zu beschwören, oder ein Abkommen getroffen, dass du nach deinem Tode erscheinen willst?» Diese sicher nicht zufällige Zusammen-

von der vier oder sechs Wochen währenden Rückkehrmöglichkeit der Seele erhalten. Nach Wilhelm von Malmesbury z.B.[1]) vereinbaren zwei Geistliche in Nantes, dass, wenn einer stirbt, dieser in den dreissig Tagen nach seinem Tode dem Freunde erscheinen und ihm Nachricht aus dem Jenseits bringen soll. Nach einiger Zeit stirbt einer der beiden und kommt in die Hölle. Er erscheint hierauf seinem Amtsbruder in der verabredeten Frist und schildert ihm die Qualen seines Aufenthaltsortes mit grosser Anschaulichkeit.[2]) Zwei ganz ähnliche Erzählungen, ebenfalls mit der dreissigtägigen Befristung, hat Klapper aus einer Handschrift des 14. Jh. veröffentlicht.[3]) In diesen Zusammenhang gehört auch der Satz aus Johann Hartliebs Buch aller verbotenen Kunst[4]): »Item mer ist ain grosse fräg, ob ain mensch ainen sterbenden menschen müg wider geladen, das er chome zwischen den dreissig tagen und jm sag, wie es vmb jn ain gestalt hat».

Einen ähnlichen Brauch kannten übrigens schon die heidnischen Preussen, die sich in dem Christburger Vertrag von 1249 verpflichten mussten, dass sie die Gaukler nicht mehr unter sich dulden wollten, die behaupteten, sie sähen den Toten bei der Verbrennung am vierzigsten Tage,[5]) hoch zu Ross, mit glänzenden Waffen geziert, den Falken auf der Hand, in reichlicher Begleitung in die jenseitige Welt ziehen.[6]) Sehr beliebt scheinen solche Totenvisionen und -zitationen auch bei den Kelten gewesen zu sein. Ehemals wandte man sich z.B. bei den Bretonen an die Priester, um zu erfahren, ob ein

stellung scheint im übrigen die oben angedeutete Interpretation der Totenbeschwörung als Befragung des Verstorbenen um sein Schicksal im Jenseits zu bestätigen.

[1]) *Wilh. v. Malmesbury,* De rebus gestis Anglorum III, § 237(Ed. Stubbs).

[2]) *Meyer,* Der Aberglaube des Mittelalters 361.

[3]) *Klapper,* Erzählungen des Mittelalters (1914) 41, Nr. 22; 66, Nr. 53.

[4]) Joh. Hartliebs Buch aller verbotenen Kunst (Ed. Ulm) 26.

[5]) Dies der altbaltische Tag der Verbrennung oder Bestattung. s. oben S. 57 ff.

[6]) *David,* Preussische Chronik 3 (1813), 125; Arch. f. Rel. Wiss. 17 (1914), 847.

Verstorbener gerettet oder verdammt sei. In der Zeit, wo es üblich war, für jeden Toten dreissig Messen lesen zu lassen, fand der Dreissigste in der Kapelle zu Saint-Hervé auf der Spitze des Mené Braz statt. Nach der letzten Messe begann der Priester den Appell an die Teufel auf dem Vorhof. Er liess sie einen nach dem anderen an sich vorbeimarschieren und zwang sie, ihre Klauen zu zeigen, um zu sehen, ob nicht doch die Seele in ihren Besitz gefallen sei. Dann schickte er sie zurück und gab jedem ein Leinsamenkorn. In der Normandie konnte der Priester die Teufel nur zitieren, wenn er jedem der Ercheinenden eine Erbse versprach.[1])

Die Totenbeschwörungen am Dreissigsten scheinen sich also in heidnischer wie in christlicher Zeit vor allem, wenn auch sicher nicht ausschliesslich, mit dem Schicksal des Toten selbst befasst zu haben. Und so werden auch die »dadsisas» des Indiculus und die ihnen entsprechenden »cantica diabolica» der Synodalbeschlüsse und Bussbücher als magische Interpellationen an den Toten aufzufassen sein, eben um über das ewig brennende Geheimsis der letzten Dinge Aufschluss zu erhalten.

Darüber hinaus wird aber der Sinn dieser Inkantationen ein weiterer gewesen sein, nämlich ganz allgemein ein geheimnisvoller sprachlicher Verkehr mit dem Verstorbenen oder seinen Vertretern, dessen Notwendigkeit sich allein aus der engen Verbindung zwischen ihm und den Lebenden (z.B. in der Partizipation der Toten am Recht, am Kult usw.) ergibt und der seine besondere brauchtümliche Gestaltung vor allem bei den Totenfesten gefunden haben wird. Auf eine solche »Geistersprache»[2]) weist wahrscheinlich auch die

[1]) *Sébillot,* Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins (1908) 190; *Le Braz-Dottin,* La légende de la mort chez les Bretons armoricains 2 (1912), 329 ff.

[2]) Zu diesem Thema s. Mengis, Art. »Geistersprache», Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 553 ff; *Sartori,* »Geisterstimmen», Hess. Bl. f. Volkskde. 34 (1936), 89 ff; allgemein auch *Güntert,* Von der Sprache der Götter u. Geister (1921) 12, 37 f; 50 usw.

germanische Bezeichnung »talamasca» für die Totendarsteller der Dreissigszeit, in der das Grundwort zu dalen, dallen usw. »kindische, läppische Dinge reden», ursprünglich wohl eher »leise und geheimnisvoll flüstern, sprechen»[1]) zu stellen ist. Die Form wird, besonders im feierlichen Ritus, die gebundene Rede gewesen sein, worauf auch der Ausdruck »cantica» hinweist. Mit diesen Unterredungen werden die Totenbefragungen aufs engste verbunden gewesen sein, vielleicht aber auch Bemühungen, die besonderen Kräfte der Toten für die Belange der Hinterbliebenen zu aktivieren, was also in gewissem Sinne doch wieder die »cantica diabolica» des individuellen Totenkultes mit den Gepflogenheiten der Nekromantie in Zusammenhang bringen würde. Die häufige, wenn auch nicht ausschliessliche Bindung dieses Brauchtums an die Dreissigstzeit und ihre Gedenktage offenbarte dann, dass man bei dem Toten diese Zeit über neben dem Vermögen zum sprachlichen Verkehr besondere Kräfte und Fähigkeiten voraussetzte, eine Vorstellung, die über die primitive Anschauung vom »Lebenden Leichnam» schon zur Heroisierung und Dämonisierung das Toten vorstösst.

Eines wissen wir aber durch das althochdt. Wort sesspilon (= sisu-spilon): Diese Totenlieder bestanden nicht nur aus rein sprachlichen Zuwendungen an den Toten, sondern sie waren auch mit Spiel und Tanz, den »saltationes» und »turpia ioca» der Synodalbeschlüsse und Bussbücher verknüpft.[2]) Tänze bei Totenfeierlichkeiten sind weit verbreitet und scheinen sehr alt zu sein.[3]) Auch diesem Brauchtum hat indes kaum eine einheitliche Vorstellung zu Grunde gelegen, sondern man wird verschiedene Komponenten annehmen müssen. Allgemein gilt wohl, vor allem für das neuere Brauchtum,

[1]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1762; *Sartori* »Geisterstimmen» 89 ff.

[2]) *Wesche,* Gesch. d. dt. Heidentums 92.

[3]) S. das Material oben S. 276 f. Anm. 2; ferner *Scherke,* Über das Verhalten d. Primitiven zum Tode 127 f.; Schweiz. Arch. f. Vkde. 26 (1926), 307 f; *Fehse,* Das Totentanzproblem, Zs. f. dt. Phil. 42 (1910), 261 ff; *Döring-Hirsch,* Tod u. Jenseits im Spätmittelalter (1927) 63 ff.

dass der Tanz bei der Leichenfeier und den Totenmählern ganz einfach eine emotional bedingte Ablösung der Trauer, zwangsnotwendige Sprengung des Schmerzgefühls bedeutet, seelische Reaktionen also, die vor allem durch die auflockernde Wirkung eines reichlichen Gemeinschaftsmahles und vor allem -trunkes hervorgerufen werden. Aber über diese psychomechanische Spontaneität hinaus scheint dem Trauertanz früher auch ein Zweck, die Absicht einer magischen Wirkung, zugrunde gelegen zu haben. Das beweist nicht nur die heftige kirchliche Aversion gegen dieses Brauchtum, die sowohl in der abwertenden Kritik wie in den zahlreichen Verboten zutage tritt, sondern vor allem die Verbindung mit anderen auf den Toten gerichteten Riten, etwa mit der Totenklage, mit dem Preisgesang, mit der Beschwörung, mit der Hegung des Toten usw.

Mir scheint, dass zum einen wieder einmal stark die Vorstellung von der Notwendigkeit der Totenpflege beteiligt ist. Tanzen ist, wie Lachen, vitaler Ausdruck menschlicher (und göttlicher!) Daseinskraft. »Wir gehen fort zu Tanz und Spiel, wir, die wir längeres Leben noch geniessen», heisst es z.B. in einer verabschiedenden Ansprache an den Toten im Rigveda.[1]) Dieses mit Vitalität und menschlichem Fluidum geladene Wesen des Tanzes ist es also, das ihn im Totenkult, ebenso wie das Lachen, zu einer wichtigen Spende an die Verstorbenen werden lässt.

Wie stark in der Tat nach urtümlicher Auffassung die vitale und lebenspendende Kraft und Wirkung des Tanzes gewesen sein muss, zeigt noch, wenn auch schon ziemlich sinnentleert, eine Reihe merkwürdiger Totentänze aus Deutschland, Ungarn und dem westslawischen Volkstumsbereich gelegentlich der Leichenwachen und Totenfeste. In Westfalen bestand z.B. früher der Brauch, dass hierbei ein durchs Los bestimmter Tänzer oder eine Tänzerin die Rolle der »Tanzleiche» übernahm. Die Person stellte sich in die Mitte des Saales, die anderen tanzten paarweise jubelnd und jauchzend um sie herum. Plötzlich verstummte alles. Die Person in der Mitte fiel um und stellte sich tot, worauf die tanzende Gesellschaft einen auferweckenden Totengesang anhob. War der Tote ein Mann, dann gingen alle Frauen nacheinander zu ihm und küssten ihn. Er durfte sich dabei nicht rühren. Bei einer Frau mussten die Männer sie küssen. Wenn alle den Kuss gegeben hatten, fiel die Musik in fröhlicher Weise ein, die anderen führten einen Rundtanz um den Toten aus, der sich darauf erhob. Gewöhnlich wurde der Tanz mit einer Tanzleiche anderen Geschlechts wiederholt.[1]) Diese etwas verwirrte und entstellte Darstellung gewinnt Erhellung durch die ca. 200 Jahre ältere Schilderung eines sehr ähnlichen Tanzes in dem Buche »Der Ungarische oder Dazianische Simplicissimus».[2]) Die Beschreibung lautet: »Sonsten habe ich auch in jener Ungarischen Stadt bei einer Leich einen sonderbaren Tanz gesehen. Da legte sich Einer mitten in die Stuben, streckte Händ und Füss von einander, das Angesicht war ihm mit einem Schnupftuch verdeckt, er lag da und regte sich gar nit. Da hiess man den Spielmann den Todten-Tanz mit dem Bockpeifer machen. Sobald dieser anhub, giengen etliche Manns- und Weibspersonen singend und halb weinend um diesen liegenden Kerl, legten ihm die Hände zusammen auf die Brust, banden ihm die Füss, legten ihn bald auf den Bauch, bald auf den Rucken, und trieben allerhand Spiel mit ihme, richteten auch solchen nach und nach auf und tanzten mit ihm. Welcher gar abscheulich zuzusehen, weil sich dieser Kerl im Geringsten nit regte, sondern eben wie sie ihme die Glieder richteten, also gleichsam erstarrt

[1]) *Ebert,* Reallex. d. Vorgesch. 13, 413.

[1]) *Fricke,* Das mittelalterliche Westfalen 9 f; *Schwebel,* Tod u. ewiges Leben 199, aus Schlesien.

[2]) Der Ungarische oder Dazianische Simplizissimus (Ndr. v. I.Chr. Seiz, Lpz. 1854, S. 189 f.). Die »Strafe Gottes», auf die der Bericht anspielt, ist 1410 in Tangermünde passiert, wo ein gewisser Konrad von Quitzow, der bei einem solchen Tanz den Toten gespielt hatte, bei der Rückkehr in der Elbe ertrank, s. v. *Boehm,* Der Tanz (1925) 74.

dastund. Und habe solches abscheuliche Spiel auch auf den Hochzeiten gleichsam als eine Recreation oder Fastnachtspiel practiciren gesehen. Bin aber sicher berichtet worden, dass einsmal Gott einen solchen Spieler gestraft und der, so der Todte seyn sollen, wahrhaftig gestorben und todt liegen blieben.»

In diesem Bericht scheint also ganz offenbar die »Tanzleiche» der dargestellte Tote selbst zu sein, mit dem zudem auf seiner Leichenfeier noch getanzt wird. Denn nicht nur die Lebenden, auch die Toten tanzen nach alter Anschauung: Sie tun es unter sich,[1]) sie tanzen mit den Lebenden auf deren Einladung und zu deren Festen, und sie versuchen schliesslich, den Menschen in ihren tödlichen Reigen zu ziehen, eine Vorstellung, die bekanntlich zu den mittelalterlichen Totentänzen geführt hat.[2]) In dieser zweitgenannten Gruppe, den Tänzen der Lebenden mit den Toten, sehe ich eine weitere Wurzel unserer Sitte. Dass die verstorbenen Familienangehörigen zu den Festen des Lebens (Geburt, Hochzeit und Tod) und des Jahres (Sonnenwende, Kirchweih, Erntefest, Weihnachten usw.) eingeladen werden, ist ein weit verbreiteter Brauch.[3]) Nicht eben selten werden sie hierbei auch zum Tanze aufgefordert. Im Egerland wurde z.B. beim Hochzeitsehrentanz die Liste der verstorbenen Anverwandten verlesen[4]) und diese zum Brauttanz gebeten.[5]) Ebenso herrschte in manchen Teilen Frankreichs der Glaube, dass die verstorbenen Eltern bei der Hochzeit mittanzen.[6]) In Pommern

---

1) Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1099.

2) *Fehse,* Der Urpsrung der Totentänze (Progr. Halle 1907); *Döring-Hirsch,* Tod u. Jenseits im Spätmittelalter 62 ff.

3) Vgl. *K. Ranke,* Rosengarten, Recht u. Totenkult (1950), 163 ff.

4) Eine Sitte, die übrigens mancherorts noch bei der Dreissigstfeier gepflegt wird: sechs Wochen nach dem Tode wird z.B. bei den Huzulen ein Gedenkmahl abgehalten, wobei die Namen der verstorbenen Familienmitglieder vorgelesen werden, *Kaindl,* Huzulen 129. Bei den Serben wird dieses Verzeichnis an den allgemeinen Totenfesten verlesen, *Schneeweis,* Serbokroaten 138.

5) Zeitschr. f. österreich. Volkskde. 14, 105.

6) *Langlois,* Essai sur les danses des morts 1 (1852), 183.

und Mecklenburg sagt man, dass die verstorbene Frau, wenn sie mit der Wiederverheiratung ihres Mannes einverstanden sei, bei seiner Hochzeit erscheine und mit ihm tanze.[1]) In Westböhmen dachte man sich auch beim Kirchweihtanz die Seelen der Toten anwesend.[2]) Aber auch im individuellen Totenkult kommt der Tanz mit dem Toten vor. Die Tscheremissen fordern z.B. beim Gedenkmahl am vierzigsten Tage den »ört» (die Seele des Toten) zum Tanze auf.[3]) Von den Kakhyens in Nordbirma wird berichtet, dass sie einige Zeit nach dem Tode den Geist in einem gemeinschaftlichen Reigen aus dem Sterbehause »hinaustanzen».[4]) Die Ungarn tanzen bei den Totenfeiern sogar mit dem Toten, d.h. seinem Stellvertreter, selbst.[5])

Dieser gemeinsame Tanz mit dem Toten scheint also, ebenso wie das gemeinsame Mahl, eine Intensivierung der Communio mit ihm zu bedeuten, ein Ausdruck höchster, feierlicher Gemeinschaft. Die Parallelität mit dem Totenmahl geht aber noch weiter. Wie das letzte Mahl so bedeutet auch der letzte Tanz die endgültige Liquidation der Beziehungen zu diesem toten Individuum. Daher wird das Totenmahl oder der Totentrunk auch zuweilen »den Toten vertanzen»[6]) oder »übers Grab tanzen»[7]) genannt, daher auch tanzen die birmanischen Kakhyens den Toten aus dem Hause heraus.

Eine der häufigsten Formen des Totentanzes dürfte aber der feierliche Reigen bzw. seine Variationen, der Umgang oder Umritt um den Toten oder um das Grab gewesen

---

1) *Wutike,* Der dt. Volkskaberglaube 471; *Bartsch,* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg 2, 70.

2) Zs. d. Ver. f. Vkde. 17, 384 f.

3) *Holmberg,* Religion d. Tscheremissen 31 ff.

4) Journ. of the Anthropol Inst. 15, 67; weiteres Material, vor allem Tänze mit dem Totendarsteller, findet man Encycl. of Rel. and Eth. 4, 437 f.

5) S. oben S. 295 f.

6) *Kriegk,* Dt. Bürgertum im Mittelalter, N. F. 167.

7) *Riemann,* Ostpreuss. Volkstum 376.

sein.[1]) Das Material zu diesem Brauchtum liegt bereits in einer Reihe eingehender Untersuchungen vor,[2]) so dass hier nur das Wesentliche und Ergänzende angeführt zu werden braucht. Am urtümlichsten und verbreitetsten scheint der Umgang am Grabe gewesen zu sein. Er begegnet uns schon bei den vorschristlichen Griechen, Römern, Indern, Skythen, Germanen usw. und in neuerer Zeit wird aus Deutschland, Frankreich, Rumänien, dem Baltikum, Finnland, Indien und anderen Gegenden berichtet, dass die Angehörigen und das ganze Trauergefolge nach der Bestattung in feierlichem Zuge um das Grab gehen.[3])

Zuweilen ist eine bestimmte Richtung vorgeschrieben. Statius erwähnt z.B. in seiner Thebais, dass sieben Schwadronen den Scheiterhaufen des Archemorus umritten und ihm hierbei die Linke zugewendet hätten, nachher aber in der entgegengesetzten Richtung abgeritten wären.[4]) Nach Ausweis altbosnischer Grabsteinreliefs haben früher Jünglinge von rechts nach links das Grab umtanzt. Ähnliche Reigen finden noch heute in Dalmatien statt.[5]) Im alten Indien ging man nach links um die Graburne, dreimal sprengte man

[1]) Diese Zusammenfassung schon Schweiz. Arch. f. Vkde. 26 (1926), 307 in einer Rezension Meulis von *Oesterleys* Sacred Dance.

[2]) Vgl. *Sartori,* Sitte u. Brauch 1, 151; *Hillebrandt,* Circumambulatio, in Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Universität Breslau (1911) 1 ff; *Eitrem,* Opferritus u. Voropfer d. Griechen u. Römer (1915) 9 ff; 43 ff. usw; *Knuchel,* Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch (1919) *Weinkopf,* Art. »umfahren» bis »Umzug», Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1313 ff; *K. Ranke,* Totenbrauchtum in alter u. neuer Zeit, 2: Die Hegung des Toten, Heimat (Kiel) 49 (1939), 12 ff.

[3]) Dazu einige Literaturangaben: Deutschland: Der Schleswig-Holsteiner 18, 203; *Lüpkes,* Ostfries. Volkskde. 120; *Strackerjan,* Abergl. u. Sagen aus Oldenburg 2, 218; *Diener,* Hunsrücker Volkskde. 185; *Kuhn,* Märkische Sagen 368; *Schuller,* Volkstüml. Glaube bei Tod. u. Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande 2 (1865), 40; Rumänien: Globus 69, 198. Irland: Folklore 4, 360; *Lady Wilde,* Ancient Legends and Superstitions of Ireland (London 1888) 83; Frankreich: Rev. des trad. popul. 15, 154; Finnland: Arch. f. Rel .Wiss. 37 (1941/42), 189; Indien: *Hillebrandt,* Ritualliteratur 88.

[4]) *Statius,* Thebais VI 213 ff.

[5]) Urquell 3, 21.

um die Verbrennungsstätte nach links.[1]) Im französischen Département Somme gehen die Trauernden dagegen dreimal rückwärts um das Grab.[2]) Zweimal umkreist bei den Finnen der Hauswirt den Sarg in Richtung mit der, einmal gegen die Sonne.[3]) In Ostkarelien wird das Grab bei der Leichenfeier am Vierzigsten sogar neunmal um kreist, dreimal mit, dreimal gegen, dann wieder dreimal mit der Sonne. Gleichzeitig werden auf das Grab Brot und Kuchen gelegt.[4]) In Deutschland schliesslich schreiten in der Niederlausitz und Priegnitz die Hinterbliebenen vor dem Verlassen des Friedhofes von links nach rechts um die letzte Ruhestätte des Toten.[5])

Sehr früh scheint sich der Umgang mit der Totenklage und dem Preislied zu einem feierlichen Ritus verbunden zu haben. So berichtet Jordanes von der Leichenfeier Attilas, dass die tüchtigsten (gotischen?) Reiter unter Gesang den brennenden Scheiterhaufen umkreist hätten.[6]) Der gleiche Brauch wird auch im Beowulfslied erwähnt: Zwölf Edelinge reiten um den Grabhügel und singen Totenlieder.[7]) Ebenso ist bei den Römern die Umwandlung häufig mit dem Trauergesang verbunden worden.[8]) Wenn die mittelalterlichen Balten mit dem Leichnam am Bestattungsort angelangt waren, gingen sie weinend und klagend dreimal um den Wagen, auf welchem er lag, herum.[9]) Bei den Siebenbürger Sachsen schliesslich, bei denen sich ja bekanntlich sehr viel urtümliches Brauchtum erhalten hat, wurde bis vor kurzer Zeit der

[1]) *Caland,* Een indogermaansch lustratie-gebruik, Versl. en Mededel. d. koninkl. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterk. IV, 2 (1898), 296 f; *Hillebrandt,* Ritualliteratur 88.

[2]) Revue des trad. popul. 15, 154.

[3]) Arch. f. Rel. Wiss. 37, 188.

[4]) Ebda. 191.

[5]) *Schneeweis,* Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden 92; *Brunner* Ostdt. Volkskde. 196.

[6]) *Jordanes,* De origine actibusque Getarum, Kap. 49.

[7]) Beowulf Vers 3170 ff.

[8]) Beispiele bei *Knuchel,* Umwandlung 40 f; *Eitrem,* Opferritus 11.

[9]) *Caland,* Die vorchristlichen baltischen Trauergebräuche, Arch. f. Rel. Wiss. 17, 486.

frisch aufgeschüttete Hügel von den Familienmitgliedern umkreist, wobei die Klage- und Abschiedsszenen wiederholt werden, die schon im Sterbehause stattfanden und bei denen auch des Toten rühmend gedacht wurde[1].)

In christlicher Zeit ist dieser Brauch zuweilen mit kirchlichen Weiheriten verbunden worden. In der Gemeinde Langendorf in Siebenbürgen begeben sich einige Tage nach dem Begräbnis die weiblichen Anverwandten vor Sonnenaufgang mit einem Topf voll glühender Kohlen sowie mit Weihrauch und einer brennenden Kerze zu dem Grabe des Verstorbenen. Sie stellen den Topf auf die Mitte des Grabhügels, die Kerze aber zu Häupten des Toten. Dann streuen sie Weihrauch auf die Kohlen und gehen mit gefalteten Händen dreimal um das Grab.[2]) Die Rumänen in Südungarn umwandeln und räuchern das Grab sechs Wochen lang täglich dreimal.[3]) Nach dem mittelhochdeutschen Gedicht vom »Meier Helmbrecht» soll dieser Umgang sogar ein ganzes Jahr gehalten werden.[4]) So zu verstehen sind wohl auch die zahlreichen mittelalterlichen Verbote, während der Dreissigstzeit an den bekannten Totentagen mit Gesang und Kerzen über, d.h. um das Grab zu gehen.[5]) In einer Nürnberger Verordnung des 14. Jh. heisst es z.B.: man sol ouch nicht kerzen vf di greber setzen, danne ze sibenten vnd ze drizichsten vnd ze iargezeiten. man sol ouch mit gesang vber di greber nicht mer gehen dan so man die leich legt.[6]) Eine Frankfurterin ordnet 1454 dementsprechend an: dass man keine gegänge das leid zu klagen machen solle vnd vber das grab mit frauen den siebenden vnd auch den driszigisten.[7])

[1]) *Wittstock,* Volkstüml. d. Siebenbürger Sachsen, in *Kirchhoff,* Beitr. z. Siedl. u. Volkskde. d. Siebenbürg. Sachsen 103; *Schullerus,* Siebenbürg. Volkskde. 133; Urquell 4, 52.
[2]) Globus 75, 30; Zs. d. Ver. f. Vkde. 17, 378.
[3]) Globus 69, 198.
[4]) *Wernher der Gartenaere,* Meier Helmbrecht V. 1306 ff.
[5]) Vgl. *Kriegk,* Bürgertum im Mittelalter, N. F. 182.
[6]) *Siebenkees,* Materialien z. Nürnberger Geschichte 1 (1792), 205.
[7]) *Kriegk,* Dt. Bürgertum im Mittelalter, N. F. 181.

Hierher gehört vielleicht auch der bekannte Brauch, bei der kirchlichen Dreissigstfeier um den Altar herumzugehen und dabei zu opfern.[1]) Der Altar war von Haus aus ein Grab, was auch seine frühen Formen wesentlich beeinflusst hat,[2]) und das Opfer ursprünglich eine Gabe für den Verstorbenen, verbunden mit dem rituellen Umgang um seine Ruhestätte. Recht einleuchtend zeigt dies ein äquivalenter Brauch aus der Gegend um Fürstenfeldruck in Oberbayern, nach dem beim Tode eines Bauern die Seelgaben im Umgang nicht auf den Altar sondern auf die vor ihm stehende Bahre in der Kirche gelegt wurden. Von hier wurden sie dann abends vom Messner abgeholt.[3]) Die Sitte scheint übrigens früher verbreiteter gewesen zu sein. Sie wurde am Dritten (beim Legamt), Siebenten und Dreissigsten geübt.[4]) Der neuere Brauch ist allerdings eine Ablösung der alten Totenpflege zugunsten der Armen oder des Kirchenpersonals.

Recht häufig findet der Umgang schon vor dem Begräbnis statt. Achilles mit seinen Myrmidonen reitet dreimal um die Leiche des Patroklos.[5]) Nach Statius umkreisen die Argiver beim Leichenbegängnis den Archemoros dreimal nach links, die Könige an der Spitze, den Scheiterhaufen.[6]) Die römische Truppenparade, die decursio, fand ebenfalls um den Scheiterhaufen des gestorbenen Anführers statt.[7]) Dreimal geht das ganze Heer um den Scheiterhaufen des indischen Feldherren Keteus.[8]) Dreimal werden die Scheiterhaufen Beowulfs und

[1]) Zs. f. Vkde. 21 (1911), 257 (Isartal); *Homeyer,* Dreissigste 157 (Paderborn).
[2]) *Wieland,* Altar u. Altargrab der christl. Kirche im 4. Jh. (1912); *Kraus,* Gesch. d. christl. Kunst 308.
[3]) *Sepp,* Geburt, Hochzeit u. Tod 150.
[4]) In manchen Gegenden, wo heute diese Stiftungen auf den Altar gelegt werden, stellte man sie im 19. Jh. noch drei Stunden lang auf das Grab, *Sepp* a. a. O. 149.
[5]) *Homer,* Ilias 23, 13.
[6]) *Statius,* Thebais VI, 215 ff.
[7]) *Vollmer,* De funere publ. Roman., Fleckeisen-Jahrb. Suppl. Bd. 19, 332 ff.
[8]) *Diodor* XIX, 33 f.

Attilas umritten.[1]) Die Germanen scheinen sogar die Bahre des Toten umtanzt zu haben.[2]) Die preussischen Litauer umkreisten beim Begräbnismahl die »angeputzte» Leiche mit den üblichen Totenklagen.[3]) Bei den Siebenbürger Sachsen in Hamruden gingen früher die Verwandten dreimal um den Toten, wenn er im Hause auf der Bank lag.[4]) Im Nordschleswigschen gingen die Anwesenden im Zimmer, in dem die Leiche aufgebahrt stand, um den offenen Sarg und zwar von rechts nach links, am Fussende beginnend, und berührten still die Hände und das Gesicht des Toten.[5])

Von dieser Form hebt sich deutlich eine andere Art des Umgangs ab, bei der der Tote selbst um den Ort seiner letzten Ruhestätte oder um die Kirche getragen wird. Beispiele hierfür sind erst aus später, hochchristlicher Zeit nachweisbar. Man scheint den Toten zuerst um die Kirche selbst, d.h. um den alten Begräbnis- und Kultort, geführt zu haben, vermutlich, wie ja so oft bei der Überlagerung heidnischen Glaubens- und Brauchgutes, um den alten kultischen Umgang unter ungefährer Wahrung der überkommenen Form mit neuem christlichen Gehalt zu füllen. Der Ritus der Umwandlung wurde beibehalten, aber man ging nicht mehr um den Toten herum und trug dadurch etwas an ihn heran (s. dazu unten), sondern er wird selber um den geweihten Ort geführt, erhält also etwas von dem »sacrum» mit. Den gleichen Sinn hat auch der Umzug um den Friedhof, der »geweihten» Erde beim Gotteshause, wenn auch durchaus die Möglichkeit offen bleiben soll, dass der Umgang um die Stätte aller Toten schon früh eine besondere Bedeutung gehabt haben mag.

Umgänge dieser Art sind noch heute allgemein verbreitet.

---

1) S. oben S. 299.
2) Vgl. *Nilsson*, Festdagar och vardagar 88; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1361.
3) *Zweck*, Litauen 172.
4) *Schuller*, Volkstüml. Glaube u. Brauch bei Tod u. Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande (Progr. Schässburg 1863) 64; Urquell 4, 52.
5) Heimat (Kiel), 20, 19 (Kirchsp. Hügum).

In den Vierlanden z.B. wird der Tote entweder um den ganzen Friedhof von Ost nach West oder nur um die Kirche in der gleichen Richtung getragen.[1]) Im Kirchspiel Seester ging man früher mit der Leiche ebenfalls um den Totengarten.[2]) Umzüge um die Kirche sind mir von vielen Orten bekannt geworden.[3])

Was bedeutet nun dieser rituelle Umgang um den Toten? Der ursprüngliche Sinn wird meist als Abwehr gedeutet.[4]) Nach anderer Meinung soll dadurch die Leiche gegen irgend welche Dämonen oder gegen Grabraub usw. geschützt werden.[5]) Zuweilen werden auch in manchen neueren Bräuchen Verehrungsformen gesehen.[6]) Vorsichtige Interpreten lassen schliesslich die Frage überhaupt offen.[7])

Meines Erachtens kommt in der Sitte, den Toten in feierlichem Reigen zu umkreisen, noch etwas anderes zum Ausdruck als lediglich Ab- und Zuneigung. Das Umgehen des Verstorbenen gehört in den gleichen Brauchtumsbereich, in dem auch die Totenspeisung, das Darbringen von Wärme, Licht, Spielen, Lachen usw. verwurzelt sind, also zur Totenpflege, die wiederum aus der Rücksichtnahme auf das Recht des Verstorbenen entstanden ist. Natürlich liegen alle diese Kultformen im Gefühlsraum der Sympathie für den Toten, aber sie werden oft genug auch da geübt, wo keine persönliche Zuneigung für den einzelnen Verstorbenen vorhanden ist,

---

1) *Finder*, Die Vierlande 2, 116; Heimat (Kiel) 17, 57.
2) Heimat (Kiel) 37, 284.
3) Urquell 3, 300 (Nordfriesland); *Woeste*, Volksüberlieferungen in der Mark 97; Zs. d. Ver. f. Vkde. 8, 437 (Braunschweig); *Adler*, Mönchgut 182; *Brand*, Observ. on popul. Antiqu. of Great Britain 2, 300 (Insel Man, Umgang um Kreuz auf Kirchhof); *Troels Lund*, Dagligt Liv i Norden i det 16de Aarhundrede 14, 194 (Jütland); Topographisk Journ. for Norge 7 (1799 f.), H. 26, 47 f. (Norwegen).
4) *Schuller*, Volkstüml. Glaube u. Brauch bei Tod u. Begräbnis 1, 64; Rev. d. Trad. popul. 15, 154; *Geiger*, Art. »Begräbnis», Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 989; *Knuchel*, Umwandlung 45; *Brunner*, Ostdt. Volkskde. 196.
5) *Knuchel* 44; *Schneeweis*, Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden 92.
6) *Knuchel* a. a. O.
7) Vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1367 f.

d.h. also: die Hinterbliebenen handeln aus einem Pflichtgefühl heraus, dem Toten muss sein Recht geschehen.

Die Umkreisung ist demnach ein Akt der rechtlich begründeten Totenpflege. Das kommt schon in der häufigen Verbindung mit der Totenklage und dem Preislied zum Ausdruck, die beide kaum als magisch-apotropäische Massnahmen erklärt werden können.[1]) Das zeigt weiterhin der Umgang im Hause, also an dem Orte, den man doch gerade vor dem Wiedergänger schützen will. Das beweisen schliesslich und vor allem auch die rituellen Umkreisungen, die in oder ausserhalb des individuellen Totenbrauchtums liegend, zu bestimmten Zeiten der Dreissigstfrist, des Jahres oder bei den Festen des menschlichen Lebens an den Orten des Toten- und Ahnenkultes stattfinden. Auf Seeland z.B. ergreift am Weihnachtsabend der dänische Bauer einen Korb mit Speisen und reitet um den Hügel, in dem das »Ellefolk» (d.s. die Toten) wohnt, dreimal im Kreise herum und legt dann das Ganze auf einen hohlen Stein neben dem Hügel nieder.[2]) Im Neumünsterschen in Holstein tanzt der ganze Hochzeitszug mit der Braut dreimal um den »Treppenberg», ein altes Hünengrab, herum.[3]) Bei einem Stamme im nordöstlichen Indien gehen hinwiederum zwei Verwandte am Begräbnistage um die Verbrennungsstätte herum, um den Toten nach Hause zu den dort befindlichen Totenspeisen einzuladen.[4]) Ganz offensichtlich liegt hier nicht das Prinzip der Abwehr sondern das Gegenteil, die

[1]) Natürlich hat man auch den Preisgesang, die Klage um den Toten, das lobende Gespräch beim Leichen- und Gedenkmahl usw. als Ausdruck primitiver Totenfurcht angesehen (*Leicher*, Totenklage 8 f; *Geiger*, Art. »Totenklage», Hdwb. d.dt. Abergl. 8, 1071 ff.). De mortuis nihil nisi bene, denn der Tote könnte sich rächen, wenn man schlecht von ihm redet. Dass Preislied und rühmendes Gespräch ebensogut und wohl noch eher einfachster Pietät und Zuneigung entspringen können, hielt man für unmöglich, obwohl Volkskunde wie Ethnologie genügend Beweise bieten, dass die Massnahmen gegen einen gefürchteten Toten durchaus andere Formen aufweisen.

[2]) *Höfler*, Weihnachtsgebäcke (1905) 11.

[3]) *K. Ranke*, Totenbrauchtum in alter u. neuer Zeit, 1: Die Brautsteine, Heimat (Kiel) 48 (1938), H. 11.

[4]) *Tylor*, Primitive Culture (2. Aufl. Lond. 1873) 2, 196.

Annäherung an den Toten und ihre Einladung zu den Festen der Lebenden durch die rituelle Umkreisung vor.

Man hat nun wiederholt versucht, den angeblich apotropäischen Charakter des Umgangs aus seiner rituell vorgeschriebenen Richtung zu erklären. Die Umkreisung gegen den Sonnenlauf, d.h. also in unserer Hemisphäre von rechts nach links, käme nur bei Zeremonien vor, die auf die Toten oder Dämonen zu beziehen seien. Im Gegensatz zum lebenerweckenden, befruchtenden, segnenden Prinzip des Linkslaufes berge die Umwandlung von rechts das schädigende, bannende, fernhaltende Element in sich.[1]) Mit dieser Auffassung ist unvereinbar, dass häufig bewusst beide Richtungen im gleichen Umgang eingeschlagen werden oder dass, in den weitaus häufigeren Fällen, überhaupt keine Vorschriften dieser Art gemacht werden. Sebst wenn aber der Umgang gegen die Sonne dem Totenkult eigen sein sollte, bedeutet dies noch keineswegs Abwehrzauber und bannende Aktion, sondern dokumentiert lediglich eben das Totsein. Und zwar nicht, wie gedeutet, als lebensfeindlich weil gegen die Sonne, das Lebensprinzip, sondern durchaus als Zeichen dafür, dass dieser Himmelskörper in der Unterwelt anders herum läuft, wie ja das Totenreich überhaupt die »verkehrte Welt» ist.[2]) Der Umgang von recht nach links ist also keineswegs eine Abwehrhandlung, sondern eine Ehrung des Toten in seinem, also im chthonischen Sinne. Wie wäre es auch sonst möglich, dass bei den Germanen, Indern usw. die Speisung der Toten wie der Ahnen mit diesem Ritus verbunden wäre?

Ich glaube, dass man dem eigentlichen, urtümlichen Sinn dieses Brauchtums nur nahekommt, wenn man die Umkreisung als magisch-sinnbildliche und agile Modifikation der realen, verbreiteten und uralten Grab- und Friedhofsumgrenzung

[1]) *Hillebrandt*, Circumambulatio 4; *Clemen*, Der gemeinindogermanische Totenkult, Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbild. 2, 21.

[2]) Vgl. *Holmberg*, Vänsterhand och motsals, in Rig (1925) 23 ff; *Weinkopf*, Die Umkehrung in Glaube u. Brauch, Oberdt. Zs. f. Volkskde. 2, 43 ff.

durch Steine, Zäune, Gerten, Bänder usw. betrachtet,[1]) Hegungsformen also, die ja bekanntlich eine ebenso wichtige und offensichtlichere Rolle im Rechtsbrauch bei der Sakrierung der Gerichtsstätte spielen.[2]) Die Übereinstimmung der Handlung gerade in diesen beiden verschiedenen Brauchtumsbereichen ist kein Zufall. Sie geht konform mit der uralten lokalen Identität von Toten- und Rechtsstätten;[3]) sie findet ihre Bestätigung in der Teilnahme der Toten an den verschiedenen Rechtsinstitutionen der Lebenden;[4]) sie liegt begründet in der starken rechtlichen Fundierung der Totenpflege, von der sie nur ein Teil ist; und durch sie sind schliesslich überhaupt erst die Namen »Friedhof», »Paradeisos» usw. für die Totenstätte als umhegten, umfriedeten Ort verständlich.[5])

Durch die Umwandlung im Recht und im Totenkult wird also auf den Ort, die Sache oder Person ein Bann gelegt; nicht im Sinne des »Verbannens», sondern der Einfriedung, Sakrierung. Der Verstorbene, die Grabstätte, der Ort der

---

1) Übergänge von der bewegten zur festen Hegung der Grabstätte durch den umgebenden Menschenkreis begegnen ja auch im Totenkult. In Tirol hat sich z.B. in einzelnen Tälern bis ins vorige Jahrhundert hinein die Sitte erhalten, um das Grab im Kreise herumzustehen, auf die Ruhe des Gestorbenen zu trinken und Wein auf den Grabhügel zu giessen (*Zingerle,* Tiroler Sagen Nr. 1107; *Quitzmann,* Die heidnische Religion der Baiwaren, 1860, 263). Weit älter und urtümlicher ist der Brauch der Skythen, um das Grab des vor Jahresfrist verstorbenen Königs einen Kreis von 50 getöteten Jünglingen und Pferden aufzustellen, auf diese Weise gewissermassen einen Ritt um den Grabhügel herum verewigend (*Herodot* IV, 72).

2) Vgl. *Schwerin,* Rechtsarchaeologie 1 (1943), 92.

3) S. dazu *K. Ranke,* Rosengarten, Recht u. Totenkult (1950) 116 ff.

4) Die Teilnahme der Toten an den Rechtsversammlungen bekräftigt z.B. die Zentgerichtsordnung von Kalchofen, nach der der Landknecht beim Steinkreuz das Halsgericht beschreien muss: »Auf ihr Lebendigen und ihr Toten, kommt zum Halsgericht»; vgl. *H. Meyer,* Heerfahne u. Rolandsbild 500. Ähnliche Formeln bei *Funk,* Deutsche Rechtsdenkmäler (1938) 74; *Knapp,* Die Zenten des Hochstifts Würzburg 2 (1907), 530.

5) Friedhof zu althochdt. friten, hegen, lieben, beschützen, vgl. *Kluge,* Etym. Wörterb. 175. Mit paradeisos > awestisch pairidaeza, »Umwallung, Umzäunung» bezeichnete das römische Heidentum gelegentlich den Friedhof, s. Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 1400; *Cumont,* After Life in Roman Paganism (1922) 200.

öffentlichen Kulthandlungen und Rechtshandhabung werden umhegt, unter den Friedensbann der Sippe, des Gaues oder Stammes, der Gemeinschaft gestellt. Der Tote soll den gleichen Frieden haben, den die Lebenden auf der Kult- und Rechtsstätte geniessen: Frieden im Sinne des Gesichertseins wie der damit verbundenen Liebe und Freude;[1]) als Verwurzeltsein im unmittelbaren und heiligen Rechtszustand, der Rechtsordnung selber.[2]) Friede bedeutet Zugehörigkeit zum Gesetz der Gemeinschaft und damit zum Leben. Denn wer ausserhalb der Rechtsordnung, der wichtigsten Voraussetzung des Gemeinwesens, steht oder sich stellt, ist in rechtlicher wie in jeder anderen Beziehung tot. Der Friedlose ist vogelfrei und darf von jedem, dem er über den Weg läuft, erschlagen werden. Der Friedlose ist tot für die göttlichen Mächte, für das Recht, für die Gemeinschaft, für die Toten selber.[3]) Der im Frieden Verstorbene aber ist nicht tot; er steht weiterhin wie ein Lebender im Recht der Gemeinschaft, und deshalb müssen an ihm die gleichen Handlungen vollzogen werden, die man bei der heiligen Bannung (= Bindung) eines Ortes vornimmt: man hegt ihn oder seinen Ruheplatz ein durch feierliche, Frieden gebende Umwandlung.[4])

In diesem Sinne ist der hegende Tanz oder Umgang im individuellen Totenkult nur eine Teilerscheinung im grossen Bereich der Totenpflege. Diese alte Bedeutung ist heute natürlich längst vergessen, aber die äussere Form und Gestalt der Sitte hat sich, wie so oft erhalten und ist später mit neuen Glaubensvorstellungen gefüllt worden. Vor allem ist heute die zeitliche Fixierung des Brauchtums fast ausschliesslich an die Periode der Aufbahrung oder an den Vorgang der

---

1) *Groenbech,* Kultur u. Religion d. Germanen 1, 51 ff.

2) *Puetzfeld,* Deutsche Rechtssymbolik (1936) 13.

3) *Brunner,* Deutsche Rechtsgeschichte 1, 232; *Schreuer,* Recht d. Toten 1, 362.

4) So wie ja auch der Verstorbene die Lebenden in den Friedensbann der Totenwelt stellt: Nach böhmischen Volksglauben z.B. geht der verstorbene Hausvater dreimal um sein Haus herum, damit die Seinen kein Unglück treffe (*Wuttke,* Volksaberglaube 480, § 747).

Grablegung geknüpft; sie währte aber früher, das zeigen noch die alten Traditionen, die ganze individuelle Totenkultzeit über. Auch hier dokumentiert also der Abbruch dieser magischen Befriedung mit dem dreissigsten Tage, dass der Tote von nun an solcher vitalen Zuwendungen von Seiten der Lebenden nicht mehr bedarf. Die örtliche Hegung (Steinsetzung usw.) blieb: sie garantierte den ewigen Frieden. Die menschliche Friedung aber hörte auf: der Tote stand jetzt unter anderen Gesetzen.

Bei einer zusammenfassenden Betrachtung dieses Kapitels über das Totenmahl und die Totenspeisung ergibt sich die beim Komplex der Trauersitten schon hervorgetretene Tatsache, dass auch hier eine Vielzahl oft sehr ungleichartiger Glaubens- und Brauchtumsformen aus den verschiedensten Entwicklungs- und Kulturschichten sowohl des Indogermanentums wie der ihm benachbarten, ethnischen Einheiten zu einem nur schwer durchschaubaren, ethologischen Konglomerat zusammengewachsen sind. Urtümlichste Vorstellungselemente, wonach dem unbegrenzt weiterlebenden Leichnam, entweder aus Furcht oder schon aus einem primitiv-patriarchalischen Rechtsgefühl heraus, alle seine Habe überlassen werden muss, haben sich in letzten, sinnentleerten Rudimenten bis heute erhalten. Mit der erkenntniskritisch verarbeiteten Erfahrung vom Untergang des Leichnams verbanden sich dann wohl schon früh die Auffassung vom begrenzten Leben des Totenleibes und die Ansicht von der Varietät dieser Existenz zu jenem Vorstellungsbereich, der unserem Dreissigsten eignet: Der tote Körper birgt nur noch dreissig Tage lang Leben, und dieses ist zudem keineswegs identisch mit dem kraftvollen, bewegungs- und sprachmächtigen Vitalzustand der wirklich Lebenden.

Aber alle weitere Konsequenz zur Negierung des Leichenlebens überhaupt wird immer wieder überdeckt durch den äusserst starken Eindruck des subjektiven Erinnerungs- und Traumbildes, das den Toten doch wieder als einen vollwertig

Lebenden erscheinen lässt, begabt mit allen Rechten und Pflichten, die einem solchen gebührt. Dazu gehört vor allem, dass er noch immer als pater familias und Herr des Hauses und Besitzes gilt, ein Anspruch, dessen absolute Anerkennung in den nunmehr temporär begrenzten Bräuchen der Hausräumung, des Verzichtes auf Speise aus der Haushaltung, der Bereitschaft der Witwe zum ehelichen Verkehr mit ihm usw. zum Ausdruck gebracht wird.

Daneben mag schon sehr früh als indogermanische Modifikation das vom »Lebenden Toten» ausgerichtete, alles verzehrende Totenmahl, oft verbunden mit der Verteilung der übrig bleibenden Habe an die Allgemeinheit, in Erscheinung getreten sein. Auch diese Gepflogenheit wird man nicht auf eine einzige Grundidee zurückführen können. Sicher hat zu ihrer Gestaltung der Glaube von der Wiedererstehung des Verzehrten und Verteilten im Totenreiche beigetragen, denn die Vorstellung einer magischen Kommunikation zwischen dem, was bei solchen Festen drauf geht mit dem, was der Tote im Jenseits als eigen wiederfindet, ist bis heute weit verbreitet. So ist der totale Verzehr der Hinterlassenschaft sowohl eine Eigenhilfe des auf sein jenseitiges Wohl bedachten ausrichtenden Toten wie eine fürsorgende Anerkenntnis der ökonomisch meist ruinierten Hinterbliebenen. Hinzu mag aber nach früher Denkweise gekommen sein, dass die letzteren mit der durch die mystische Partizipation dem Toten aufs engste verbundenen und für sie daher unbrauchbaren Hinterlassenschaft ohnehin nichts anfangen konnten. Verzehr und Verteilung an die Gemeinschaft bedeuten also auch hier die wirtschaftlich bedingte Milderung und Ablösung der primitiveren, totalen Vernichtung. Auch diese, die Hinterlassenschaft aufzehrende, dreissigtägige Totenfeier, ist uns für die Indogermanen nur noch vereinzelt überliefert. Als Reste dieser alten Sitte dürfen aber die betont reichlichen und prächtigen Leichen- und Gedenkmahle gelten, die sich trotz dauernder, kirchlicher und weltlicher Verbote bis in die neuere Zeit

erhalten haben. Schliesslich mag auch der Gedanke, dass die Beziehungen zu dem Toten während seiner nur noch kurzen Lebensdauer besonders gepflegt werden müssen, zur Intensivierung des Dreissigstbrauchtums beigetragen haben. Das bedeutet aber schon die wachsende Einsicht in die Hinfälligkeit des Totenlebens und die damit verbundene Verpflichtung der Hinterbliebenen zur Sorge für den Verstorbenen, mit anderen Worten, das bedeutet den Vollzug des schon oben erwähnten Wandels von der Toteninitiative zur Totenpflege. Aus diesem Vorstellungsbereich entsteht dann die bekannte Sorge des Einzelnen um Nachkommenschaft, die die Ausführung des Totenkultes gewährleistet.

Aus dem Willen des Toten, aus seinem Recht, aus der Pflicht der Hinterbliebenen und aus ihrer Neigung zu ihm erwuchs die Mannigfaltigkeit des indogermanischen Brauchtums um das Dreissigstmahl, erwuchsen die gegenseitigen Partizipationen des Toten an den Freuden der Lebenden und dieser am Zustand des Dahingegangenen. Aus der Erkenntnis vom begrenzten Dasein des toten Leibes aber entstand auch die Vorstellung, dass mit dem dreissigsten Tage nach dem Tode die endgültige Liquidation der Beziehungen zu diesem vollzogen sei. Nicht in dem Sinne, dass von nun an der Tote für die Hinterbliebenen nicht mehr existiert, was vielleicht früheste Form gewesen sein mag, so wie ja auch heute noch bei manchen Primitiven der Tote mit dem Abschluss der Kult- und Trauerzeit erledigt ist. Diese Urform der Auffassung ist den Indogermanen nicht mehr bekannt, wie schon die allgemein verbreitete Verehrung der Familien- und Sippenahnen und besonders der gemeinschaftliche Totenkult zu bestimmten Zeiten des Jahres bezeugt, an dem oft die gleichen Bräuche geübt werden, die uns im individuellen Totenkult begegneten (Schwarzkleiden oder -bemalen, Spiele mit Masken, Tanzen, Lachen, Singen, Festmahl mit den Toten usw.) Aber mit dem Dreissigsten sind die Beziehungen zu einer bestimmten Erscheinungsform des Verstorbenen abgeschlossen, eben zu jenem

Individuum Mensch, das in seiner leiblichen Existenz im Glauben der indogermanischen und vieler anderer Völker diese Zeit über noch mit irgend einer vitalen Kraft begabt erscheint und dem daher die gleichen Rechte zugebilligt werden müssen, die es vor jenem Ereignis besass, das ihm gewisse Funktionen des Lebens raubte. Dieses persönliche Recht und diese individuelle Fürsorge aber erlischt mit dem dreissigsten Tage, denn jene Form des Toten, die Existenz im menschlichen Körper, dem Relikt des einstigen Lebens, ist nunmehr endgültig zerstört, d.h. real gesehen, die Leiche hat das Wesensmässige des Menschen, das was die individuelle und vitale Erscheinung manifestiert, verloren. Was jetzt den Toten repräsentiert, körperlich oder immateriell, ist etwas ganz Anderes, kein Leichnam mehr, sondern weithin unabhängig von der früheren leiblichen Existenz.

Es ist auffallend, wie stark die Anlage der zeitlichen Befristung in der Gesamtstruktur dieses Vorstellungs- und Brauchtumsbereiches gewesen sein muss. Kultfristen haben ja im allgemeinen, wie alle geistigen Rahmenelemente, etwas ungemein Vitales und Langlebiges an sich, so dass ihre Existenz auch bei noch so gründlicher Änderung ihrer Inhalte gewährleistet ist. So nimmt es nicht Wunder, wenn die ursprünglich rein physiologisch bedingte Dreissigstfrist sich auch dort durchgesetzt hat, wo der Leichnam und seine Belange keine Rolle mehr spielen. Ich denke jetzt nicht so sehr an die völlig anders motivierte Dreissigstzeit der christlichen Totenliturgie, des modernen Erbrechtes, der Vorbedeutungen usw. Ich denke nur daran, dass im Totenkult diese Frist sich auch dort erhalten hat, wo die Tendenzen der Lebenden nicht mehr auf den Leichnam sondern auf die anders gestalteten Repräsentationen des Toten, etwa auf den lebenden Vertreter, auf das Substitut oder auf die unsichtbare Seele gerichtet sind. Immer hat sich auch in diesen Fällen die alte, hier durchaus heterogene Kultfrist erhalten und mit ihr ein grosser Teil jenes Brauchtums, das seine sinngemässe Anwendung nur in der Kommunio mit

dem »Lebenden Leichnam» finden konnte. Die Liquidierung der Beziehungen auch zu diesen Repräsentationsformen mit dem dreissigsten Tage kann also einmal nur bedeuten, dass diese Vertreter tatsächlich und zutiefst noch als der Tote selbst gegolten haben, eine für uns heute nicht mehr verständliche Form des Verwandlungskultes. Zum andern scheint mir die vitale Konstanz des zeitlichen Rahmens bei aller Fülle der Inhaltsvariationen auf ein höheres Alter zu weisen, als das bisher gemeinhin angenommen worden ist. Hier wird es sich in der Tat um eine sehr frühe und exakte, physiologische Erkenntnis handeln, deren wahrscheinlich doch ebenso alten kultischen und eschatologischen Konsequenzen, trotz aller Befangenheit in den Assoziationen der damaligen Mentalität, auf eine hohe, ordnende Einsichtsfähigkeit weisen. Diese tritt ebenso klar, ungeachtet aller späteren Verlagerung der Grundprobleme, auch im folgenden Kapitel hervor.

Kapitel 4

Der Dreissigste als Stichtag des Erbantrittes.

Den mittelalterlich-germanischen Rechtsbereich des Dreissigsten haben Homeyer und Herold in ihren oben besprochenen Untersuchungen eingehend erörtert.[1]) Wenn auch die Voraussetzungen beider (z.B. die Herleitung des Termins aus dem Christen- bzw. Judentum) und die Beschränkung des Untersuchungsfeldes auf den formal-juristischen Charakter des Termins nicht zu billigen sind, ist doch die gründliche Analyse des rechtswissenschaftlichen Bereiches eine anerkannte Leistung. Ich kann mich daher hier darauf beschränken, die von ihnen gewonnenen Ergebnisse anzuführen und sie in die umfassenderen Gedankengänge des Gesamtproblems einzuordnen.

Am dreissigsten Tage nach dem Tode findet nach germanischem Recht der Antritt des Erbes und die Nachlassteilung statt.[2]) Wenn ein Mann kinderlos stirbt, müssen seine Erben die Witwe bis dahin auf dem Hofe wohnen lassen. Sie sollen sich aber mit ihr in Verbindung setzen, damit nichts aus der Erbmasse verloren gehe. Sie können sogar schon während dieser Zeit in das Haus ziehen, aber nur um die Aufsicht zu

[1]) Vgl. dazu noch *Siegel,* Der Dreissigste, insbesondre nach Hofrecht, Krit. Vierteljahrsschr. f. Gesetzgeb. u. Rechtswissensch. 7 (1865), 275 f; *Hallstein,* »Dreissigste», Rechtsvergleich. Hdwb. d. Zivil- u. Handelsrechtes 2, 682 f.

[2]) Die Sitte gilt nicht nur im Familien-sondern auch im Staatsrecht: »So gut wie nach dem Gulathinglaug die nordischen Herrscher erst beim Erbmahl, das am siebenten oder dreissigsten Tage nach dem Tode des Erblassers, stattfand, den Thron bestiegen (so *Homeyer* 143), zog auch Ludwig der Fromme erst dreissig Tage nach seines Vaters Tod in Aachen ein», *Herold,* Dreissigste 388, nach *Prutz,* Staatengeschichte des Abendlandes im Mittelalter (1885) 1, 9.

führen, nicht um über den Nachlass zu verfügen. Das Gesinde bleibt ebenfalls bis zum Dreissigsten im Totenhause und soll diese Zeit über entlohnt werden. Bis zum gleichen Termin kann die Witwe beweisen, dass sie ein Kind vom verstorbenen Manne trägt; in diesem Falle wird der Erbgang, gewöhnlich bis zur Entbindung, aufgeschoben. Erst nach dem Dreissigsten braucht der Erbe den Ansprüchen Dritter auf den Nachlass gerecht werden. Erbloses Gut kann nach diesem Zeitpunkt der Richter zur Aufbewahrung an sich nehmen, oder es fällt dem Grundherren zu. Der Dreissigste ist schliesslich der Termin, bis zu dem, an welchem oder nach dem der hofrechtliche Fall erfolgt und die hofrechtliche Neuverleihung oder der hofrechtliche Anfall stattfindet.[1])

Für uns erhebt sich, angesichts der offensichtlichen Kontinuität des bisherigen Rechtsstatus sofort die Frage: Was bewegte die Menschen jener Zeiten dazu, den bis zum Tode des Besitzers herrschenden Zustand auch nach diesem Ereignis dreissig Tage lang nicht zu ändern? Hören wir zunächst wieder Homeyers Ansicht:[2]) »Es liegen hier zunächst die selben allgemein menschlichen Gedanken zugrunde, welche schon bei den Juden, den Römern, den Franken hervortreten. Es soll dem Toten die schuldige Ehre erwiesen werden, für seine Bestattung, sein Andenken gesorgt werden, zugleich der Trauer der Hinterbliebenen ihr Recht widerfahren. Daher eine Zeit der Stille und Ruhe im Sterbehause, die möglichste Fernhaltung des weltlichen Getriebes, der Belästigung durch Nachlassgeschäfte. Als der deutschen Anschauung besonders eigen lässt sich dann wohl die Scheu vor völliger und plötzlicher Umkehr des Hauswesens bezeichnen. Das Recht des neuen Besitzers wird mit der Rücksicht gegen die Hausgenossen ausgeglichen. Die hinterlassene Witwe insbesondere soll ihre bisherige Stellung nicht im schroffen Wechsel verlieren.»

[1]) *Homeyer* 200; *Herold* 390 ff.
[2]) *Homeyer* a. a. O. Ähnliche Motivierung schon bei *Eisenhart,* Recht in Sprichwörtern (Helmstädt 1759), neu bearb. v. Waldmann (1935) 128.

Nun kann nicht bezweifelt werden, dass in der späteren Zeit eines der zwar wesentlichen aber sekundären Motive dieser dreissigtägigen Ruhe- und Wartezeit die Rücksichtnahme auf die Witwe und andere nicht erbberechtigte Hinterbliebene und Hausbewohner gewesen ist. Warum dann aber eine dreissigtägige Frist? War hier lediglich der bekannte und übliche Monatstermin, also eine dem Volksdenken bequeme Rundzahl massgebend? Es wird sich zeigen, dass diese Zeitsetzung auf den gleichen Gedanken zurückgeht, der auch den Terminen der Trauerzeit, des Dreissigstmahles und der Totenspeisung zugrunde liegt.

Der primäre Vorstellungsgehalt dieser Sitte ist, das ganze Anwesen des Verstorbenen dreissig Tage lang in dem gleichen Zustand zu erhalten, wie er zeit seines Lebens bestand. Das bedeutet in rechtlicher Hinsicht: 1) dass der Erbe die Hinterlassenschaft vor diesem Tage nicht übernehmen, also noch nicht als Besitzer fungieren darf; 2) dass aber auch die nächsten, nicht erbberechtigten, auf dem Anwesen wohnenden, Angehörigen des Toten, etwa die Witwe, während dieser Zeit nichts am Zustand ändern oder etwa einiges vom Gute veräussern dürfen; 3) dass bis zum Dreissigsten alle Unkosten wie zu Lebzeiten des Toten unveränderlich aus dem Bestand beglichen werden[1]) und dass 4) das Gesinde daher diese Zeit über im selben Rechtszustand wie bisher verbleibt, also aus der ungeteilten Masse, gleichsam noch vom Verstorbenen selbst, beköstigt und besoldet wird. Der Hausstand gilt demnach durch den Tod nicht als unterbrochen; die Wahrung der eigenen Rechte bedingt in diesen vier Wochen nach einem

[1]) Dieser Grundsatz kommt in den deutschen Rechtsbüchern des 13. Jh. zum Ausdruck, während in schwedischen Stadtrechten des 12.—14. Jh. bestimmt wird, dass lediglich die Begräbniskosten und diejenigen des Begräbnismahles aus dem ungeteilten Gute genommen werden sollen, diejenigen für das Erbmahl am dreissigsten Tage sowie für das Mahl bei der Jahresversammlung aber demjenigen zufalle, der das Erbe annehme (*Herold,* Dreissigste 390). Die deutschen Rechte scheinen hier die urtümlichere Auffassung bewahrt zu haben, nach der sämtliche Unkosten aus der ungeteilten, noch nicht vererbten Masse, also kurz aus dem Besitz des Verstorbenen, beglichen werden.

Todesfall keine anderen Massnahmen als zu gewöhnlichen Lebzeiten des vergangenen Besitzers, d.h. also, im Sinne einer Neugestaltung des Haushaltes: keine.

Die gleiche Anschauung, wie hier im rein rechtswissenschaftlichen Bereich, finden wir auch im Volksbrauch und -glauben wieder. Vier bzw. sechs Wochen lang gilt absolute Hausstandsruhe: Es darf nichts am Haushalt geändert werden;[1]) das Eigentum des Verstorbenen muss unberührt bleiben, nichts wird verschenkt, verborgt oder verkauft, wenn nicht Unglück ins Haus kommen oder der Nutzniesser rasch, d.h. in vier Wochen, sterben soll.[2]) Ebenso gilt für diese Zeit zuweilen noch ein allgemeines, häufiger jedoch nur ein beschränktes Arbeitsverbot. Es ist sicher ursprünglich nicht Pietät, die diese Ruhe veranlasst, sondern die Scheu, etwas ohne Billigung des Toten zu treiben. Das kommt sehr deutlich in der Vorstellung heraus, dass alles, was während der Zeit, in der der Verstorbene noch über der Erde ist, vorgenommen wird, missrät. Deshalb soll man seine unfertig hinterlassenen Arbeiten nicht fertig machen,[3]) darf man nichts pflanzen, säen und kein Vieh aufziehen, weil es doch nach und nach zugrunde geht.[4]) Zumeist sind diese Arbeitsverbote heute auf die Zeit bis zum Begräbnis beschränkt,[5]) doch hat sich die

[1]) Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volkskde. 2, 24 (Altenburg); 6, 233; *Homeyer,* Dreissigste 262 (Westfalen); *Wähler,* Thüring. Volkskde. 392; *Tetzner,* Die Slawen in Deutschland 325 (Sorben); vgl. auch Folklore 8, 76; 15, 207.

[2]) Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volkskde. 1, H. 7, 10 (Lugau); 2, 24 Altenburg, wenn man z.B. die Milch einer Kuh verkauft, so stirbt das Tier, d.h. der Tote nimmt sein Eigentum, von dem wider seinen Willen etwas veräussert worden ist, an sich, vgl. oben S. 140; *Köhler,* Voigtland 441; *Drechsler,* Sitte, Brauch u. Glaube in Schlesien 1, 301; *Adler,* Geburt, Hochzeit u. Tod im alten Mönchgut, Balt. Studien 33 (1931), 160 (auf die Zeit bis zum Begräbnis beschränkt).

[3]) *Tetzner,* Slawen in Deutschland 461.

[4]) *Fogel,* Beliefs and Superstitions of the Pennsylvanian Germans (Philadelphia 1915) 129; *Zelenin,* Russische Volkskde. 325; Am Urdhsbrunnen 6, 62 (Lüneburg).

[5]) In der Gegend von Osnabrück z.B. durfte im 19. Jh. in einem Hause nicht gearbeitet werden, solange eine Leiche darin lag (*Hoche,* Reise durch Osnabrück u. Niedermünster in d. Saterland, Ostfriesland

alte Frist hier und da erhalten: im Reusser Land darf z.B. dreissig Tage nach dem Tode kein Mist gefahren werden,[1]) in Flandern und in der Schweiz wird sechs Wochen hindurch der Boden nicht gescheuert usw.[2])

Vor allem darf aber das persönlichste Eigentum des Verstorbenen, vorwiegend jenes, das unmittelbar dem täglichen Gebrauche diente oder mit ihm in ständiger, engster und körperlicher Berührung stand, nicht verwendet werden: Vier Wochen bleibt, z.B. das Bett unberührt;[3]) ebenso lange darf das Sterbezimmer nicht bewohnt werden.[4]) Insbesondere ist es verboten, die Kleider des Toten in dieser Zeit zu benutzen, zu verschenken oder gar zu verkaufen.[5]) In der Schweiz, in Deutschland und Irland, bei den Rumänen, Serben, Montenegrinern usw. werden sie

u. Groningen, 1800, 29). In Oberhessen und in der Schwalm werden nur die notwendigsten Arbeiten verrichtet (*Hessler,* Hess. Landes- u. Volkskde, 2, 153, 294). In Franken darf man während dieser Zeit nichts vom Hofe fahren, ob Ernte oder Holz (Fränk. Heimat 4, 243). In Schwaben soll man nicht in der Erde arbeiten und nichts unternehmen, womit kreisförmige Bewegungen verbunden sind, also nicht spinnen usw. (*Meier,* Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben 490). In Thüringen spannt man in bäuerlichen Kreisen in dieser Zeit kein Vieh an, verrichtet keine Feldarbeit, wäscht man nicht, hackt kein Holz usw. (*Wähler,* Thüring. Volkskde. 392). Im Hannöverschen Kreise Neustadt darf kein Pferd aus den Stall; man darf nicht auf dem Felde oder im Hause arbeiten; die Arbeit, die man macht, ist umsonst (*Heckscher,* Volkskunde k. Kreises Neustadt 64). Die Wenden vermeiden in dieser Zeit alle lärmenden Arbeiten, das Vieh darf nicht eingespannt werden, auch Feldarbeiten sollen vermieden werden, *Schneeweis,* Lausitzer Wenden 87. Ebenso müssen bei den Serben alle Arbeiten der Hausbewohner bis zur Schliessung des Grabes stille stehen, Ders., Serbokroaten 123.

[1]) *Brückner,* Landes- u. Volkskde. von Reuss 195.

[2]) Ons Volksleven 8,52; *Caminada.* Bündner Friedhöfe 162.

[3]) Unser Egerland 9, 29.

[4]) *Finder,* Vierlande 2, 105.

[5]) Dreissig oder vierzig Tage lang bleiben die Kleider unberührt: *Fischer,* Das Buch vom Aberglauben (1790 f.) 264; *Wuttke,* Der dt. Volksaberglaube 468; *Reichhardt,* Geburt, Hochzeit u. Tod 135; Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 1502; *Schmidt,* Sitten u. Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen u. Begräbnissen 90; *Höhn,* Tod 356; *Lammert,* Volksmedizin u. medizinischer Aberglaube 106; *Witzschel,* Kl. Beitr. z. dt. Myth. aus Thüringen 2, 254, 260; *Wuttke,* Sächs. Volkskde. 368 (Wenden); *Schneeweis,* Lausitzer Wenden 100; *Schulenburg,* Wend. Volkstum 237, 239; *Brunner,* Ostdt; Volkskde. 193; *John,* Erzgebirge 125; *Schneeweis,* Serbokroaten 140. *Zelenin,* Russ. Volkskde. 324.

daher erst nach dreissig bezw. vierzig Tagen verteilt.[1]) Dasselbe gilt von dem Tuche, das über der Leiche lag.[2])

Aufschlussreich sind die Gründe, die zu diesen Massnahmen führen. Nicht nur der aufgeklärte Mensch unserer Tage sondern auch der Primitive ist sehr häufig der Meinung, dass der Kleidung noch ein Kontagium sowohl des Toten wie des Todes oder doch irgend eine imponderabile Kraft des Verstorbenen anhafte, die es eben verbiete, diese überhaupt oder vor Ablauf einer bestimmten Frist zu benutzen.[3]) Diese mehr oder minder rationalistische Begründung der Sitte mag im wesentlichen zu Recht bestehen, aber die weite indogermanische Verbindung mit dem Dreissigsten lässt die Vorstellungen um diesen Termin auch in unserem Bereich als die älteren erscheinen. Schon wenn, wie das sehr häufig der Fall ist, gesagt wird, dass der Tote bei Nutzung seiner Kleider diese Zeit über keine Ruhe im Grabe hätte.[4]) Noch urtümlicher ist die weit verbreitete Meinung, dass der Verstorbene sich nicht passiv verhalte, sondern dass er den Schuldigen erscheine, sie beunruhige und quäle[5]) oder sogar töte.[6]) Ganz eindeutig

---

[1]) *Rochholz,* Dt. Glaube u. Brauch 1, 302; *Witzschel,* Thüringen 2, 254; *Höhn,* Tod 356; *Curtin,* Tales of the fairies and of the ghostworld (London 1895) 10; Globus 69, 198; *Schneeweis,* Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauches d. Serbokroaten 140.

[2]) *Peuckert,* Schles. Volkskde. 231 (entstellt zu einer sonst nicht gebräuchlichen Dreiwochenfrist).

[3]) *Scherke,* Primitive 171; Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 1501. Die Russen tragen z.B. das Bett und die Kleidung des Verstorbenen auf sechs Wochen in den Hühnerstall, damit die Hähne sie mit ihrem Schrei reinigen (*Zelenin,* Russische Volkskde. 324). In den Vierlanden wird das Bett, besonders wenn der Verstorbene an einer ansteckenden Krankheit gelitten hat, mehrere Wochen auf frisch gepflügtem oder gegrabenem Lande eingegraben (*Finder,* Vierlande 2, 100). In der Gegend von Leuzendorf-Gerabronn wird die Kleidung des Toten erst sechs Wochen später in Benutzung genommen, angeblich weil noch etwas vom Wesen und von den Kräften des Toten daran hafte, was Schaden bringen könne (*Höhn,* Tod 356).

[4]) *Wuttke,* Volksaberglaube 468; *Reichhardt,* Geburt, Hochzeit u. Tod 135; *Schmidt,* Sitten u. Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen u. Begräbnissen 90; *Witzschel,* Thüringen 2, 254, 260.

[5]) *Wuttke,* Sächs. Volkskde. 368; *Schneeweis,* Lausitzer Wenden 100; *Schulenburg* Wendisches Volkstum 237, 239.

[6]) *Fischer,* Buch vom Aberglauben 1 (1790), 271 (der Tote wird

wird also zum Ausdruck gebracht, dass der Verstorbene eine Verletzung seines Besitzrechtes nicht duldet. Benutzt man die Kleider dennoch, so stört man eben die Ruhe des Toten, der wiederum nun sehr oft gewillt ist, seine ihm zu Verfügung stehende Macht höchst materiell schädlich oder sogar tödlich auf die anzuwenden, die sich an seiner Habe vergehen.

In schöner Weise und ganz der alten Anschauung entsprechend geben daher die Serben und Montenegriner diesem Rechte des Toten Genüge. Sie waschen und beräuchern die Kleider, hängen sie an die Stelle, wo der Betreffende verschieden ist, nehmen sie bei Gräberbesuchen mit, damit sie während der Totenklage auf dem Grabe liegen,[1]) oder lassen sie an dem Kreuze hängen. Erst am vierzigsten Tage werden sie verschenkt.[2]) Die Aufbewahrung am Orte des Todes oder der letzten Ruhe, also unmittelbar bei dem Verstorbenen selber, weist besonders eindringlich darauf hin, welche Ansprüche dieser vierzig Tage lang gerade auf seine Kleider macht und wie ihm zu seiner Zufriedenheit genügt wird. Das ganze Brauchtum zeigt aber auch, dass sich der Tote sowohl durch seinen Rechtsanspruch auf die konkreten Dinge wie auch durch die höchst materielle Wirkung seiner Rachegelüste (er kneift z.B. den Übeltäter zu Tode!) als handfestes und den Dingen dieser Welt durchaus zugängliches Wesen manifestiert. Die enge Verbindung zum Grabe lässt dann weiter erkennen, dass es der »Lebende Tote» und nicht eine imaginäre Erscheinung aus dem Jenseits ist, dem dieses Recht auf den ehemaligen Besitz unbedenklich zugebilligt wird. Wenn also vom dreissigsten Tage an die Benutzung der Kleider erlaubt ist oder anders ausgedrückt, wenn der Verstorbene von diesem

---

äusserst handgreiflich: er kneift sie, worauf sie sterben); *Lammert,* Volksmedizin u. medizin. Abergl. in Bayern 106 (ebenso wie bei Fischer); *Flügel,* Volksmedizin u. Aberglaube im Frankenwald (1863) 79 (zieht sie zu sich ins Grab); Mitteil d.. Ver. f. sächs. Volkskde. 2, 24; *John,* Erzgebirge 125 (die Nutzniesser sterben).

[1]) Über die Kleidung als Repräsentation des Toten s. oben S. 96, 246 ff.

[2]) *Schneeweis,* Serbokroaten 140.

Zeitpunkt an den Verfügungen einer zweiten Person über seinen Besitz keinen Widerstand mehr entgegensetzt, so müssen diese Umstände mit dem Wesen des »Lebenden Toten», eben mit seiner Körperlichkeit und deren Veränderung notwendig in Zusammenhang gebracht werden. Das wird auch hinreichend durch die Beziehungen erwiesen, die nach altem Volksglauben zwischen dem fortschreitenden Auflösungsprozess der Leiche und dem zeitlich parallelen Zerfall der hinterbliebenen Kleidungsstücke bestehen, eine Vorstellung, auf die ich noch eingehender zu sprechen komme.[1])

Um die Vorstellungen, die diesem begrenzten Totenrecht zugrunde liegen, bestimmter herausstellen zu können, müssen wir noch einmal dessen soziale Seite betrachten. Neben dem selbstverständlichen Pietätsgefühl ist es, selbst heute noch, die Auffassung, dass eine magische Sympathie zwischen dem Toten im Grabe bzw. der umherirrenden Seele und dem nachgelassenen Gute besteht, die zu der vierwöchigen Wartezeit Anlass gegeben hat. Der Volksglaube drückt diesen Gedanken eindeutig und klar durch den Satz aus: Der Tote hat keine Ruhe im Grabe, wenn etwas an seinem ehemaligen Besitz geändert wird.[2]) Der Verstorbene wird also weiterhin als Besitzer angesehen, und er empfindet eine Umgestaltung, Teilung oder Neuregelung seines Hauswesens genau so störend und schmerzlich wie etwa Beraubung oder Veränderung seines jetzigen Aufenthaltsortes, des Grabes und seiner Umgebung.[3]) Diese uns heute unverständliche Fernsympathie findet ihre sinngemässe Deutung in der frühen und, wie ich zeigen konnte, auch bei den Indogermanen gemeinbekannten Sitte, den Toten dreissig oder vierzig Tage im Hause zu behalten. Hier, in dieser zeitlich beschränkten Teilnahme am lebendigen Wesen der Hausführung, an der Fest-, Tisch- und Bettgemeinschaft,

[1]) S. unten S. 345 f.
[2]) Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1046; *Strackerjan,* Aberglaube u. Sage aus Oldenburg 1, 51; *Toeppen,* Masuren 106; Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volkskde. 6, 233.
[3]) Vgl. *Geiger,* Art. »Grab», Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1076 ff.

an den Rechten und Pflichten des Sozialgefüges ist der Anlass zu den oben angeführten Rechtssitten zu suchen. Und hier liegt nun auch keine Fernsympathie mehr vor, denn der Tote lebt noch diese Zeit über als pater familias inmitten seines Besitzes und seiner Hausgemeinschaft, als der eigentliche und einzige Initiator alles Geschehens in diesem seinem Gemeinwesen. Diese, dem frühen Vorstellungsbereich integrierende Rechtsstellung des Verstorbenen hat sich aber auch in jenen Zeiten erhalten, in denen die Bestattung kurz nach dem Tode und demzufolge eine lokale Trennung zwischen Totenaufenthaltsstätte und Hinterlassenschaft schon im individuellen Totenkult stattfand.

Und aus ihr ergeben sich nun auch alle jene Reaktionen, die uns in ihrer Varietät heute kaum noch vereinbar erscheinen; also einmal, aus dem sehr ernsthaft empfundenen Mangel an Führung und Anordnung, die absolute Hausstandsruhe, das Arbeitsverbot, das Enthalten von Nahrung usw.; zum andern, im Sinne einer schon hypothetischen Aktivität des Toten, die Kontinuität des bisherigen Lebens, die Beteiligung des Verstorbenen am täglichen und festlichen Geschehen, die Beköstigung Aller aus der vorhandenen Masse, die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft; und zum dritten endlich, aus der Einsicht in die Lethargie und Vergänglichkeit dieses Leibes und der dadurch bedingten Totenpflege, immer aber noch unter Wahrung des Totenrechtes, die Intensivierung der dreissigtägigen Kultperiode zu einer Zeit festlicher Kommunio mit dem Verstorbenen, die ihren Höhepunkt in den feierlichen Liquidationsbräuchen des Dreissigsten findet. Hierher gehört das Totenmahl mit seinen Riten, bei dem der Verstorbene noch einmal in voller Würde als Gastgeber wie als Empfänger der Darbietungen und Darbringungen auftritt.

Man braucht in der Aufstellung dieser Reihenfolge nicht unbedingt die Absicht eines Entwicklungsprinzipes sehen. Jedoch scheint mir in der Tat mit der fortschreitenden Erkenntnis und Einsicht in das Wesen von Tod und Leiche so-

wohl die Betonung von Recht und Gesetz der Lebenden wie die Aktivierung der Beziehungen zu dem Verstorbenen von Seiten der Hinterbliebenen immer mehr zuzunehmen. Im Anfang war das absolute Leben des Toten, d.h. der absolute Verzicht der Lebenden auf ihre vitalen Rechte: Totenfolge, Mitgabe oder Vernichtung allen Eigentums, dauernde Hausräumung. Reste dieser primitiv-radikalen Sitten: Zerstörung des Inventars, Beraubung der Hinterlassenschaft durch das Gesinde usw. haben sich bis heute erhalten.[1]) Auch wenn hier und da gesagt wird, dass alles, was der Tote gepflanzt hat, nach und nach zugrunde geht,[2]) dass die Bienen mit ihm sterben,[3]) das Vieh mit ihm eingeht,[4]) die Kleider mit ihm zerfallen,[5]) so scheinen mir das letzte Rudimente jener alten Vorstellung zu sein, wonach alles ihm gehörige, vor allem das, was von seinem persönlichem Fluidum an sich trägt und ihm dadurch für immer angehört, mit dem Toten stirbt.

Jedoch wird die Ökonomie des Lebens schon früh zu einschränkenden Formen geführt haben: Totenteil,[6]) Auszahlung des Verstorbenen,[7]) besitzablösende Ansage des Todfalles und des neuen Herren an alles lebende und tote Inventar

---

[1]) S. oben S. 272 f.

[2]) *Fogel,* Beliefs and Superstitions of the Pennsylvania Germans (Philadelphia 1915) 129.

[3]) *Hoffman-Krayer,* Art. »Biene», Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 1232 f., 1244.

[4]) *Zingerle,* Sitten, Bräuche u. Meinungen des Tiroler Volkes (2. Aufl. 1871) 49; *Wettstein,* Zur Anthropologie u. Ethnographie des Kreises Disentis (Diss. Zürich 1912) 173; *Reiser,* Sagen, Gebräuche u. Sprichwörter des Allgäus 2, 314.

[5]) S. unten S. 347.

[6]) *Brunner,* Der Totenteil im germanischen Recht, Zs. f. Rechtsgesch., German. Abt. 19 (1898), 107 ff; *Bruck,* Totenteil u. Seelgerät im griechischen Recht (1926) pass.; Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1084. *Rietschel,* Der Totenteil in den germanischen Rechten, Zs. f. Rechtsgesch. 45, 297 ff. weist allerdings nach, dass der Totenteil fast immer nur in einzelnen Gegenständen bestanden habe und nicht in einem festen Bruchteil des Nachlasses. Von den Warägern wird durch Ibn Fadhlan aber ausdrücklich bezeugt, dass sie ein Drittel der Habe dem Toten mitgaben, s. oben S. 274.

[7]) Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 614 ff; 1097. Der weit verbreitete Spruch dabei lautet: »Hier hast du das Deine, lass mir das Meine». Diese Auf-

in Haus, Hof und Feld[8]) usw., sind wohl sicher sehr alte Modifikationen des ursprünglichen Gesamtopfers gewesen. Vor allem wurde aber mit der wachsenden Einsicht in die physiologischen Vorgänge und der dadurch bedingten, allmählichen[9]) Beschränkung des Leichenlebens auf die uns bekannten dreissig oder vierzig Tage auch gleichzeitig oder in unmittelbar folgender Konsequenz das Recht des Toten auf seine menschliche Habe zugunsten des Rechtes der Lebenden auf die genannte Zeit begrenzt. Zwar herrschten auch hier zufrühst noch ziemlich rabiate Sitten: völlige Hausräumung bei Persern und Skythen, Mitgabe oder Verteilung des grössten Teiles der Habe bei Kelten und Balten, absolute Hausstandsruhe bei den Germanen; aber das alles gilt jetzt nur noch für die Zeit des individuellen Totenkultes, des wirklich noch »lebenden Leichnams».

Wann diese, aus einem echten und tiefen Glauben gewachsenen Anerkennungsformen des Totenrechtes zur formelhaften Bildlichkeit erstarrt sind, die letzte Ausgestaltung also vor ihrem endgültigen Verschwinden, ist freilich schwer zu sagen. Sicher ist dieser Prozess nicht bei allen Völkern gleichzeitig vor sich gegangen und sicher unterscheiden sich auch innerhalb eines Volkes die traditionsgebundenen Schichten in dieser Entwicklung sehr grundlegend von den fortschrittlicheren. Wir haben in den Volksrechten des frühen und späten Mittelalters eine ganze Reihe von Bräuchen, in denen das Recht des Toten auf Hab und Gut, Weib und Kind, noch in symbolhafter Form anerkannt wird. Aber ist das wirklich schon Symbol, feierliche Geste, oder gar nur sinnbildliche Wahrnehmbarmachung juristischen Willens? Oder steckt

---

fassung der Totenmünze als einer Ablösung der zurückgelassenen Habe wird durch Angaben gestützt, nach denen das Erbe bzw. repräsentante Stücke desselben tatsächlich an den Nachfolger verkauft werden. Bei den Wenden verkauft z.B. in der Regel der Vater auf dem Totenbette die Bienen für einen kleinen Betrag seinem Sohn, *Schneeweis,* Feste u. Bräuche d. Lausitzer Wenden 90; *Wienecke,* Untersuchungen zur Religion der Westslawen (1940) 136.

nicht doch der alte Glaube als immanentes Perpetuum dahinter? Und wenn nur als Symbol gedacht, wurde es auch von dem Manne des Volkes so aufgefasst, oder hat sich die Kontinuität uralten Glaubens bei ihm noch stärker erhalten als bei den gelehrten Schöpfern und Verfassern der Rechtsbücher, auch wenn wir diese letzteren heute »Volks-»rechte nennen?

Was bedeutet der fränkische Rechtsbrauch, dass die Witwe bei Verzicht auf das Erbe, etwa infolge allzugrosser Schuldenbelastung, den Schlüssel des versperrten Hauses auf den Leichnam, den Sarg oder das Grab des Gatten legt?[1]) Steckt hier tatsächlich noch der alte Glaube an die Rechtsfähigkeit des Toten hinter, der sein Erbe nun anderweitig vergeben oder die Schulden selber begleichen soll? Oder ist das schon symbolische Handlung der Erbausschlagung, wobei die Form der Ausführung auf einen frühen Totenritus weisen mag? Oder liegt schliesslich nur noch eine jener, sich ewig neu gebärenden, sinnbildlichen Formen vor, in denen das Volk bekanntlich so gern seine Ideen fasst? Kommt nicht vielleicht doch der alte, unverrückbare Glaube an das Recht des Toten in jener hessischen Offnung des 16. Jhdts. heraus, nach der das »Hauptrecht» (die Abgabe des besten Stückes Vieh im Todfalle an die Herrschaft) am dreissigsten Tage von den Stiftsleuten »mit leitenen glocken und irem dotencreutz» empfangen werden soll, »als ob die leich selbs keme»?[2]) Bringt hier der Tote selbst noch die letzte Steuer? Ist das Form aus halbvergessener Erinnerung? Oder die schön umkleidete Geste

[1]) *Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte 1 (1906), 39; *Grimm*, Rechtsaltertümer 1, 216, 244, 624 f. Im Saarbrückener Landrecht v. 1321 heisst es dementsprechend: item, stürbe einig man, u. pliebe so viel schuldig, dass sein weib nach seinem tod sich der schuld annemen enwolte zu bezalen, noch enkonte, noch des macht enhette zu thun und wolte ledig sein; die soll mit ihrem toden man zum grabe gehen, mit ihr nemen ihr kleider u. kleinot zu ihrem leib gehörig u. nit mer und soll ihr haus zuschliessen u. den schlüssel von dem haus uf das grab legen, *Grimm*, Rechtsaltertümer 1, 624 f.

[2]) *Herold*, Der Dreissigste 410.

einer typisch mittelalterlichen Rechtsgepflogenheit? Was haben sich die Tiroler des 15. und 16. Jh. gedacht, wenn sie, beim Tode der Eltern, die Enkelkinder durch die Grosseltern vom Grabe des Vaters oder der Mutter aufnehmen liessen, um sie in den rechtlichen Erbgang hereinzuholen?[1]) Gab der Tote das Kind damit realiter aus seiner Munt?[2]) Oder ist das nur symbolische Form ohne den alten Glaubenskern an das Recht des pater familias?

Wir Volkskundler und Religionswissenschaftler sind wahrscheinlich allzu leicht geneigt, in solchen Fällen mit schwerem Geschütz zu schiessen. Aber vielleicht ist es richtiger, bei der noch heute ganz offensichtlichen Befangenheit fast aller Volkstumsbereiche in den urtümlichen Glaubensvorstellungen, diese letzteren auch in den angeführten Rechtsformen vorauszusetzen, statt ihnen die auflösenden Gehalte des Symbolischen zu unterstellen. Die Angst, dass der Tote zurückkehren und sein Eigentum mit sich nehmen könnte, ist ja auch jetzt noch eine weit verbreitete. Daher nicht nur die Unmenge der Vorkehrungen, die seine Rückkehr verhindern, sondern vor vor allem die zahllosen Ablösungsbräuche und Apotropäismen, die den Besitz aus der Machtbefugnis des Verstorbenen in den der Lebenden überführen bzw. seine Fortnahme verhindern sollen. Hierher gehören das Auftreiben des Viehs, das Rütteln der Wein-, Bier- und Essigfässer, das Umschaufeln des Getreides, das Rücken der Möbel, Vogelkäfige, Blumenstöcke usw., alles oft begleitet von der namentlichen Anzeige des neuen Besitzers.[3]) Durch diese Neuordnung der Dinge sollen sie vom Toten gelöst und dem neuen Herren unterstellt

[1]) *Schröder-Künssberg*, Lehrb. d. dt. Rechtsgesch. (7. Aufl. 1932) 826.

[2]) Das Aufheben vom Grabe oder das über den Toten heben scheint in der Tat ein alter Lösungsritus zu sein. Bei den Siebenbürger Sachsen werden die kleinen Kinder noch jetzt dreimal über den Toten hinüber gehoben, damit er nicht wiederkomme, *Wittstock*, Volkstüml. d. Siebenbürg. Sachsen 61.

[3]) So lautet z.B. die Ansageformel bei den Wenden: Euer Wirt verlässt Euch, jetzt müsst ihr seinem Sohn gehorchen, *Schneeweis*, Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden 90.

werden. Positiver Zauber ist etwa, dass man die Tiere reichlicher als sonst füttert, damit sie lieber bleiben, dass man die Singvögel, Katzen und Hunde, die dem Verstorbenen gehörten, bei den Serben auch das Saatgut,[1]) für einige Zeit aus dem Hause gibt, damit er sie nicht findet, dass man die Tiere, Bäume, Möbel, etwa beim Umstellen oder Rütteln, bindet. Bei den Ukrainern wird auch das Haustor, bei den kaukasischen Abchasen sogar das ganze Haus gebunden.[2])

Das alles scheinen mir noch sehr bewusste Formen eines echten und ernst zu nehmenden Glaubens an die Rechtsfähigkeit und den Besitzwillen des Toten zu sein. Und so dürfen wir wohl auch den mittelalterlichen Rechtsbräuchen um den Dreissigsten die feste Überzeugung von dem Vermögen und von dem Willen des Verstorbenen unterstellen, noch diese Zeit über seinen Hausstand und das Gemeinschaftsleben seiner Familie zu führen.[3]) Mit dieser an und für sich rechtlich begründeten Funktion ist zugleich auch die Anteilnahme und das gegenseitige Schutzverhältnis gegeben, die in Brauch und Glaube noch eine solch bedeutsame Rolle spielen.[4]) Sechs Wochen lang darf z.B. nach Elsässer Volksglauben die Haustür nach dem Tode nicht verschlossen werden. Der Verstorbene muss während dieser Zeit ungehindert in dem Hause, in dem er gelebt hat, aus und ein gehen können.[5]) Ausführlicher sagt man in Schleswig-Holstein, dass der Tote nach drei Tagen wiederkommt, um nachzusehen, ob alles in Ordnung

[1]) *Schneeweis,* Serbokroaten 123.
[2]) Vgl. das Material bei *Beth,* Art. »Besitz», Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 1153; *Geiger,* Art. »Leichenzug», ebda, 5. 1125; Ders. »Tod», ebda. 8, 981 ff. Zu dem Brauch der Ukrainer s. *Schneeweis,* Laus. Wenden 87, der Abschasen s. *Bleichsteiner,* Rossweihe 443 f.
[3]) So wie er auch seine frühere Gefolgschaft weiterführt: der tote Kveldulf seine Leute bei der Landnahme (Egilssaga Kap. 27 f.; Thule 3, 86), der tote Cid auf der Kriegsfahrt (*Schreuer,* Recht d. Toten 2, 18, 65).
[4]) Die Sagen, die von der wohlwollenden Tätigkeit der Toten in ihrem einstigen Lebensbereich erzählen, sind viel häufiger, als in den bekannten Monographien über den Totenglauben zum Ausdruck kommt, vgl. die Beispiele in meiner Untersuchung über Rosengarten, Recht u. Totenkult S. 165 ff.
[5]) Mein Elsassland 10 (1930), 365. Über das dreissigtägige Verweilen der Seele in Hause s. auch oben S. 258 f.

sei; ist das nicht der Fall, so kommt er innerhalb der nächsten vier Wochen wieder und macht es selber zurecht.[1]) So entspricht es nur in bestem Sinne dieser Vorstellung, wenn die Witwe in Siebenbürgen in all ihrer Not an das Grab ihres Mannes geht und sich dort ihr Gemüt durch Klagen erleichtert,[2]) oder wenn bei den kaukasischen Abchasen die Mutter oder die Frau des Toten vierzig Tage lang in Trauerkleidung und barfuss alltäglich morgens und abends an das Grab des Verstorbenen wandern und ihn bitten, ihnen in ihren verschiedenen häuslichen Sorgen zu helfen.[3])

In dieser gedankenweiten Spanne der strengen Rechtsbegriffe, der fürsorglichen Pflege und gegenseitigen Anteilnahme, wie auch der ängstlichen Behauptung der eigenen Belange, liegt also zutiefst der Sinn des Brauchtums begründet, bis zum Dreissigsten das Recht des Verstorbenen zu wahren. Wiederum lässt sich dieser Tag als ein Schlusstermin feststellen, als Liquidation eines Zustandes, in dem der Verstorbene noch aktivste Teilnahme an seinem Besitz und der Lebensführung seiner Hinterbliebenen zeigte. Dass erst jetzt das Erbe geteilt, der Hausstand aufgelöst, die Ruhe unterbrochen werden kann, bedeutet nichts anderes, als dass der diese Zeit noch im Hause weilende und mit den Rechten und Ansprüchen der Lebenden begabte Leichnam von nun an keinen Anteil mehr an dem Geschehen in seinem früheren Geltungsbereich nimmt, dass er also jetzt erst als endgültig tot angesehen wird.

[1]) Handschriftlich von G. Fr. Meyer aus Freudenholm u. Hohenhorst.
[2]) *Schullerus,* Siebenbürg. Volkskde. (1926) 135.
[3]) Globus 66 (1894), 42.

Kapitel 5

Der Dreissigste im christlichen Kult.

Wir sahen oben schon, dass das Christentum die Gedenktage als einen wesentlichen Bestandteil seines Totenkultes aus dem vorgefundenen, bodenständigen Brauchtum übernommen hatte. Augustin und andere Kirchenväter betonen ja oft genug diese kirchliche Taktik, die sich auch darin äussert, dass an die Stelle der alten heidnischen Totenfeste Gedenkfeiern zu Ehren der Verstorbenen, besonders der Märtyrer, gesetzt wurden. Dass sich aber die Kirche überhaupt zu diesen Massnahmen gezwungen sah, zeigt, wie tief die Totentermine im Glauben und Brauchtum der damaligen Völker verwurzelt gewesen sein müssen.

Die frühchristlichen Totenfeste sind ihrem Charakter nach lediglich Erinnerungsfeiern für die Toten gewesen ohne liturgische Handlungen zum Wohle der Seele. Aus den ersten Berichten über sie geht nicht klar hervor, was alles zu ihrem rituellen Ablauf gehörte. Ein wesentlicher Bestandteil, sicher als Ersatz des alten Totenopfers und -mahles gedacht, scheint die Eucharistie gewesen zu sein.[1]) An anderen Massnahmen werden zuweilen erwähnt: Das Abhalten von Gebeten, Singen von Psalmen, öffentliches Zurschautragen der Trauer usw.[2])

Jedoch kann nicht von einem eigentlichen doktrinären Kirchenritus sondern eher von einer Übung auf sittenmässiger Grundlage gesprochen werden. Erst die karolingische Theo-

---

[1]) S. oben S. 189.

[2]) Z.B. *Hieronymus,* Commentarius in Jonam 3, 4 (*Migne,* Patr. lat. 25, 1110): Porro quadragenarius numerus convenit peccatoribus et ieiunio, et orationi, et sacro, et lacrymis et perseverantiae deprecandi.

logie bringt auf Grund von Zeugnissen und Aussprüchen der Kirchenväter jenen bis in die Neuzeit herrschenden Gedanken zur Vollendung, dass die Totengedenktage, und hier vor allem der Dreissigste, in erster Linie dem Heil der Seele dienen sollen. Sie hat »teils die Lehre von der Heilsamkeit der Totenfeiern für die Seelen der Verstorbenen ausgebildet, teils den Grund und die Bedeutung der einzelnen Feiertage weiterentwickelt.[1])»

Von grossem Einfluss auf die Gestaltung und Weiterbildung des neuen Gedankens scheint eine Erzählung in den Dialogen Gregors des Grossen gewesen zu sein:[2]) Papst Gregor will die Seele eines verstorbenen Bruders, dessen Leiche auf seinen Befehl hin wegen Übertretung des Gebotes der Armut in eine Mistgrube geworfen war, aus dem Fegfeuer erlösen. Er ordnet deshalb nach dem Tode des Mönsches an, dass an den folgenden dreissig Tagen dreissig Messen für den Verstorbenen gelesen werden sollen. Nach dieser Frist erscheint ihm der Tote und sagt ihm, dass er durch diese christliche Fürsorge von seinen Qualen erlöst sei. Auf diese Erzählung berufen sich Alkuin und andere karolingische Theologen[3]) und die mittelalterliche geistliche Literatur wird nicht müde, dieses Thema in immer neuen Variationen zu behandeln;[4]) sogar Luther greift in seinem Kampfe gegen den Dreissigsten auf sie zurück.[5]) In der Folge wurde dieser Tricenar als emp-

---

[1]) *Homeyer,* Dreissigste 98.

[2]) *Gregor der Grosse,* Dialogi IV, Kap. 55 (*Migne,* Patr. lat. 77, 419 f.); zum Einfluss seiner Wunderberichte vgl. *Franz,* Die Messe im deutschen Mittelalter 230 ff; *Döring-Hirsch,* Tod u. Jenseits im Spätmittelalter 29 ff.

[3]) *Alcuin,* De divinis cathol. eccles. officiis, bei *Homeyer,* Dreissigste 98.

[4]) Z.B. wird in einer mittelalterlichen Sammlung von Predigtexemplaren erzählt, wie ein Neupriester während der Primizmesse von einem Engel entrückt wird und seine Mutter, die mit dem Teufel im Bunde gewesen war, nahe der Hölle in entsetzlichen Qualen erblickt. Trotzdem aber ist sie froh und glücklich, denn sie weiss, dass ihr Sohn sie nun durch dreissig Messen erlösen kann. Nach Lesung der Messen fällt der Vertrag Luzifers als Zeichen der Erlösung auf den Altar nieder, *Klapper,* Erzählungen des Mittelalters (1914) 399; Hdwb. d. dt. Abergl. 7, 333.

[5]) S. unten S. 331.

fehlenswert eingeführt und erhielt den Namen »Gregorianische Messe».[1])

Die Übungen, die nunmehr an diesen Gedenktagen zu Gunsten der Seele vorgenommen werden, bestehen in Vigilien, im Messopfer, im Absingen von Psalmen und Hymnen, vornehmlich aber in Almosen und sonstigen guten Werken zugunsten der Armen. Dieser ursprünglich im rein christlichen Sinne unentgeltlich vorgenommene Brauch entwickelt sich im weiteren Verlauf bis zur Reformationszeit zu einer ergiebigen Einnahmequelle der Geistlichkeit.[2]) Seine Form ist nach der wachsenden Tätigkeit und Autorität der obersten, kirchlichen Gewalt eine durchaus gleichmässige für die ganze christliche Welt des Abendlandes, in der er allgemein bekannt und verbreitet war.[3])

In ihrer Terminierung wie in einem grossen Teil ihrer ursprünglichen, rituellen Ausgestaltung, beruht jedoch die

[1]) Vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1127; *Freistedt,* Altchristl. Totengedächtnistage 35; *Homeyer* 97.

[2]) Daher bezeichnet der Dreissigste später nicht nur einen bestimmten Tag und das an ihn gebundene kirchliche Brauchtum, sondern auch das für das Seelamt ausgesetzte Geld oder andere fromme Stiftungen zum Seelenheile des Verstorbenen, vgl. *Homeyer* 109. So heisst es z.B. in einem Erlass von 1436: »wen des probstes capellan met den hiligen sacrament gan tu eynem kranken menschen, den scholen sy nicht darty drengen, dat he eyn järgetyd oder druttigste dem probst bescheyde» (Dt. Rechtswörterb. 2, 1101). *Scherz,* Gloss. medii aevi (1781 ff.) 253 überliefert folgenden Beleg: »So ist mir, dem vorg. Techan von ir der drysigste worden, also zu Colmar gewoenlich ist». Wie ergiebig die Einnahmen für die betreffenden geistlichen Stellen gewesen sein müssen, geht auch aus den Streitigkeiten z.B. zwischen den Kloster- und Stiftskirchen einerseits und den Pfarrkirchen andererseits hervor, wenn der Verstorbene etwa den Wunsch geäussert hatte, nicht in seinem zuständigen Sprengel begraben zu werden. Damit entstand für diesen auch die Gefahr, der Sterbegefälle und des Seelgerätes verlustig zu gehen. Vgl. z.B. Urkundenbuch d. Stadt Heilbronn 2, 530: doch müssen, wo sich auch die Leute begraben liessen, die ersten siebenten und dreissigsten immer bei der Pfarre begangen werden, damit dieser kein Nachteil erwachse.

[3]) Zu dieser formalen und dogmatischen Fixierung der Feier vgl. *Homeyer* 106 ff. zur allgemeinen Anwendung in Deutschland (erster Beleg bei Thietmar von Merseburg: Heinrich I. Witwe Mathilde stiftet congerationem sanctimonalium in die tricesima in supra memorata urbe [Quedlingburg]) s. ebda.

kirchliche Feier auf alten, volkstümlichen Bräuchen und Anschauungen. Die Relationen z.B. zu biblischen Geschehnissen und Daten werden erst später, aus Gründen einmal der Pietät, vor allem aber der Akkomodation, hergestellt, eben um den übernommenen Zeiten christliche Herkunft zu sichern. Vorerst ist aber die Übernahme so stark an das bestehende, landschaftliche Brauchtum gebunden, dass eine kanonische Fixierung für die universale Kirche unmöglich ist. Nicht nur herrschen in den verschiedenen Landeskirchen verschiedene Zeiten, auch in den einzelnen Gemeinden feiert man nicht eben selten bald den Siebenten, bald den Neunten, hier den Dreissigsten dort den Vierzigsten nebeneinander. Als eine einheitliche Ausrichtung, z.B. zugunsten des Siebenten durch Augustin, des Vierzigsten durch Ambrosius einsetzt, ist es bereits zu spät: die alten heidnischen Tage haben sich erneut fest in den Reihen der Gläubigen eingebürgert.

Die liturgische Ausrichtung des kirchlichen Dreissigsten ging dagegen vor allem von der Überwindung der alten Totenmahlzeiten und -speisungen durch das Liebesmahl und die Eucharistie aus und gestaltet die Feier nach neuer Auffüllung mit sakraler Festlichkeit allmählich zu einem Seelengottesdienst, zu einer Sorge für das Wohl des Verstorbenen im Purgatorium, dem Orte der Reinigung. Hiergegen wendet sich vor allem die Reformation, deren Führer nur ein einfaches Begräbnis ohne wiederholte kirchliche Feiern, vor allem auch ohne Seelenspenden, fordern.[1]) Durch Schriften und Kirchenverordnungen gelingt es in den meisten protestantischen Ländern, die bisher üblichen Totenfeiern, soweit sie nicht unmittel-

[1]) Wie entschieden Luther gegen den Dreissigsten eingestellt war, geht aus einer Äusserung in einer seiner Tischreden hervor, die sich auf die oben angeführte Erzählung bei Gregor bezieht: Die trigesima, 30 Messen für die Todten zu halten sind vom Papst Gregorio erfunden und bei 800 Jahren gestanden. Der war so heilig, ja abergläubig, dass er einen Bruder, der drei Gulden vergessen, die er in seinem Ampt nicht berechnet, da er gestorben war, uberen Tisch verdammte und liess solch Geld ins Grab werfen und ihm 30 Messen halten, dadurch er soll aus dem Fegefeuer erlöset sein worden. O des grossen Grewels (nach *Homeyer* 146).

bar mit dem Begräbnis selbst zusammenhängen, vor allem aber den Dreissigsten, abzuschaffen. Dass damit auch allmählich eine Reihe von Bräuchen in Verfall gerieten, die nicht im katholischen Dogma begründet waren, sondern aus der volkstümlichen, traditionsgebundenen Welt stammten, ist eine Erscheinung, die in der Geschichte der neuen Glaubensbewegung nicht allein dasteht.[1])

So findet in nachreformatorischer Zeit ein kirchliches Gedenken und Seelsorgen um den Toten am Siebenten und Dreissigsten nur mehr in katholischen Gegenden statt:[2]) Es sind die sogenannten Seelmessen, Seelämter, Seelopfer usw., die in der Kirche oder am Grabe abgehalten werden. Vereinzelt hat sich noch bis heute die »GregorianischeMessreihe» erhalten: im Frei- und Kelleramt der Schweiz z.B. lassen die Hinterbliebenen zuweilen noch »et Gregorimäss» lesen.[3])

Daneben hat sich ein reiches, aus individueller Volksfrömmigkeit erwachsenes Brauchtum herausgebildet, das auf dem alten Gedanken der dreissigtägigen Fürsorge um den Toten zurückgeht, vielleicht auch von dem oben erwähnten Tricenar beeinflusst ist. Während nämlich die Kirche die offizielle Totenpflege in die Hände ihrer Vertreter legte, während sich im Mittelalter ein eigener Berufstand herausbildete,

[1]) Natürlich haben sich auch noch manche der alten Vorstellungen und Sitten in protestantischen Gegenden erhalten, vor allem da, wo ihre Herkunft aus dem eigentlichen Dreissigstbrauchtum nicht mehr erkennbar bzw. keine Verbindung zu der kirchlichen Feier und den durch die Kirche anerkannten und gestützten Institutionen vorhanden war. Eisenhart in seinen 1759 veröffentlichent Rechtssprichwörtern (neu bearb. v. Waldmann 1935) sagt z.B. S. 128: »obwohl in evangelischen Ländern heut zu Tage die Ursache (gemeint sind die Seelmessen) hinwegfällt, um welcher willen diese dreissig Tage abgewartet werden müssen, so hat sich doch die Gewohnheit (dass die Gläubiger mit ihren Forderungen dreissig Tage lang warten müssen) erhalten».

[2]) Wenn zuweilen auch von Protestanten Seelenmessen für verstorbene Katholiken, vor allem für Familienmitglieder, gestiftet werden (vgl. *Hoffman*, Rheinhess. Volkskde. 193), so sind das individuell bestimmte Sonderfälle. Häufiger kommt dagegen vor, dass nach Ablauf des ersten Monats (also der volkstümlichen Leiddauer) ein Kirchenbesuch abgehalten wird (ebda. 193).

[3]) Schweiz. Arch. f. Vkde. 6, 253.

dessen meist weibliche Mitglieder, die sogenannten Beginen, Seelnonnen oder Seelschwestern, die vorgeschriebenen Gebete, Psalmen und Litaneien ausführten, hat sich im Volksbewusstsein, auf Grund der alten Bindung an die Toten, die Verpflichtung zum eigenen Einsatz, zur Seelsorge durch die vor allem dazu berechtigte Gemeinschaft, die Familie, erhalten. So wird überall noch vier oder sechs Wochen von den Verwandten zu Hause,[1]) am Grabe[2]) oder in der Kirche[3]) für das Seelenheil des Verstorbenen gebetet oder ein Psalm gelesen. Zuweilen ist die Sitte auf die vier nächsten Sonntage beschränkt worden.[4]) Auch die Nachbarn[5],) vor allem aber die Schulkinder, die dafür ein kleines Geschenk erhalten,[6]) beteiligen sich an diesen Übungen.

An der kirchlichen Feier sind dagegen jene Bräuche bemerkenswert, die die alte Anschauung vom »lebenden Toten» mehr oder minder offensichtlich bewahrt haben. Schon früh kannte man im christlichen Totenkult die Sitte, die Eucharistie oder das Messopfer in Anwesenheit der aufgebahrten Leiche zu feiern;[7]) ja, dieser wurde sogar, bis in das siebente Jahrhundert hinein,[8]) die Hostie in den Mund geschoben. Leichenmahl und Totenspeisung sind also nur hinsichtlich der Substanz des Opfers modifiziert, ihre Formen und Vorstellungen haben sich dagegen auch in der neuen Sphäre ge-

[1]) *Meyer*, Bad. Volksleben 600; *Höhn*, Tod 351; *Birlinger*, Aus Schwaven 2 (1874), 315.

[2]) Schweiz. Arch. f. Volkskde. 6, 41 (Sargans); *Meyer*, Bad. Volksleben 600; *Mansikka*, Religion d. Ostslawen 317.

[3]) Schweiz. Arch. f. Vkde. 6, 41 (Sargans); *Birlinger*, Aus Schwaben 2, 316.

[4]) *Köhler*, Voigtland 255.

[5]) Ebda.

[6]) *Sepp*, Hochzeit, Geburt u. Tod 151 (Bayern, die Kinder bekommen ein paar Brezeln); Schweiz. Arch. f. Vkde. 6, 41 (Sargans, erhalten ein weisses Taschentuch).

[7]) Das wird bereits von *Cyprian*, Epist. 66 erwähnt. Nach *Augustin*, Confess. IX, ep. 11 war es üblich, den Leichnam neben dem Grabe niederzustellen und das Messopfer in Gegenwart des Toten zu feiern, vgl. auch dazu *Lippert*, Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch 269.

[8]) S. dazu oben S. 189, 328.

nauestens erhalten. Die gleichen Riten nun finden wir bis in die letztvergangene Zeit in den kirchlichen Totenmessen wieder, die ja aus diesen alten Opferübungen enstanden sind: auch hier hat die Feier möglichst praesente cadavere stattzufinden.[1]) Das scheint nicht nur beim Begräbnis sondern zuweilen auch bei den Seelopfern während der ganzen Dreissigstzeit der Fall gewesen zu sein. Kriegk verzeichnet als allgemeine mittelalterliche Sitte,[2]) dass man zu den Begängnissen, die in den ersten dreissig Tagen nach dem Tode stattfanden, in Prozession zur Kirche ging. Dort stand, von brennenden Kerzen umgeben, ein Katafalk oder eine Bahre mit einem Baldachin, also ein bedeckter Sarg, vor dem die Messe abgehalten wurde. Wenn hier die Gegenwart des Toten symbolisch durch die Anwesenheit wenigstens eines Sarges oder einer Bahre gekennzeichnet wurde, so zeigen andere Bräuche, dass daneben und sicher ursprünglich, die Messen tatsächlich angesichts des Verstorbenen stattfanden. Von der Beerdigung des Königs Günter von Schwarzburg († 1349) in der Bartholomäuskirche zu Frankfurt a.M. wird uns berichtet, dass das Grab dreissig Tage lang offenblieb und dass an der Gruft, also in körperlicher Anwesenheit des Toten, die Totenmessen stattfanden.[3]) Vor allem hat aber der Klerus selber diese alte Form der liturgischen Sorge um den Leichnam bewahrt. Von den Trauerfeierlichkeiten für den 1916 verstorbenen melchitischen Patriarchen von Alexandrien, Kyrillos VIII., wird berichtet, dass die Leiche des Kirchenfürsten während der ganzen Exequien, die für ihn gehalten wurden, also nach orthodoxem Ritus vierzig Tage lang, alter Sitte gemäss in der Kirche auf dem Bischofsstuhle sass, und Klauser weiss von griechischen Priestern im Kolleg St. Atanasio in Rom zu berichten, dass

1) *Schmidt,* Sitten u. Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen u. Begräbnissen 101; *Döring,* Tod u. Jenseits im Spätmittelalter (1927) 25; *Caminada,* Die Bündner Friedhöfe (Zürich 1918) 143 (der Tote wird auch heute noch vom Geistlichen mit Weihwasser besprengt).

2) Kriegk, Dt. Bürgentum im Mittelalter, N. F. 183.

3) Kriegk, 132.

ihre Leichen ebenfalls bei den Exequien anwesend waren.[1]) Auf dem gleichen Gedanken beruht ja, wenn auch »per omnium seculorum memoriam» ausgerichtet, letztlich die mittelalterliche Sitte, die Toten in der Kirche zu begraben.[2]) So konnten sie gleichsam persönlich, lokal, an den Vigilien, Messen und Fürbitten, die zu ihrem Seelenheile, vor allem natürlich in der Dreissigstzeit, aber auch darüber hinaus, abgehalten wurden, teilnehmen.[3])

Wesentlich an diesen Bräuchen ist also, dass sie den Glauben an den lebenden Toten bewahrt haben; denn die körperliche Anwesenheit bedeutet nichst anderes, als dass der Leiche die Teilnahmefähigkeit und -bereitschaft für das kirchliche Ritual, wenigstens für diese Zeit, noch zugesprochen wird.

Nach alter heidnischer Tradition fanden also auch im Bereich des christlichen Totenritus an bestimmten Tagen nach dem Tode Gedächtnisfeiern statt, zufrühst lediglich, um des Verstorbenen zu gedenken und hierbei zu schmausen,[4]) späterhin, um aktiv durch gute Werke an der Kirche und an den Armen der Seele im Purgatorium zu helfen. Für uns ist an diesem religiösen Brauchtum von besonderem Interesse, dass die individuelle Seelsorge mit dem Dreissigsten aufhört, also

1) S. oben S. 170.

2) *Lippert,* Christentum 263; *Grün,* Der deutsche Friedhof im 16. Jh., Hess. Bl. f. Volkskde. 24, 65; *Schmidt,* Sitten u. Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen u. Begräbnissen 101; *Caminada,* Die Friedhöfe 22.

3) *Grün* a. a. O. Selbstverständlich hat auch der Gedanke, auf geweihtem Boden begraben zu sein und dadurch für sein Seelenheil zu sorgen, zur Bestattung in der Kirche beigetragen, vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 991. Geweihte Erde war aber auch der Friedhof, der ja um die Kirche lag, so dass dem Gedanken des Kirchenbegräbnisses noch mehr, eben die Teilnahme am kirchlichen Ritus, vor allem am Totenopfer, zu Grunde gelegen haben muss.

4) Dass auch in der Urchristenheit die Mahlzeiten bei den Gedächtnisfeiern der Seelen die Hauptsache war und dass sie am Totenhügel, bzw. am Martyrion abgehalten wurden, ist reich bezeugt, s. oben S. 43, 197, 274. Dass es dabei aber auch lustig und sicher nicht immer dem Orte und der Gelegenheit gemäss zuging, wird uns ebenfalls zuweilen berichtet, so z.B. wenn Eusebius (Kirchengesch. IV, Kap. 15) sagt, dass man sich bei den Gebeinen des Märtyrers Polycarp »in Jubel und Freude» versammle.

eine Auffassung zutage tritt, die durchaus den anderen volkstümlichen Vorstellungen von diesem Termin entspricht. Zwar finden im kirchlichen Brauch noch Erinnerungsfeiern am Jahrestodestage sowie an dem universellen Totengedenktag Allerseelen statt, doch stehen sie, wie schon oben erwähnt wurde,[1]) allein wegen der zeitlichen Entfernung und ihres Allgemeincharakters, mit dem Toten und seinen Verhältnissen nicht mehr in demselben engen Zusammenhang, wie jene individuelle Fürsorge in den ersten vier oder sechs Wochen. Wenn also auch die Kirche den Abschlusscharakter des Dreissigsten nicht mehr so stark betont wie die anderen volkstümlichen Bräuche um diesen Zeitpunkt, hat sie doch im grossen und ganzen den alten Gedanken, dass mit diesem Tage die unmittelbare Sorge um den Toten aufhören kann, zum Ausbau ihrer Seelenlehre verwendet.

Dass das liturgische Brauchtum für den eigentlichen und urtümlichen Sinn des Dreissigsten nichts Bemerkenswertes und Neues aussagen konnte, war zu erwarten. Seine Behandlung hier rechtfertigt sich durch die Tatsache, dass die Kirche sich gezwungen sah, die alte heidnische Sitte formal zu übernehmen und dass bei der gehaltlichen Umgestaltung doch auch die Grundgedanken vom lebenden Toten, von der Abschlussfeier usw. beibehalten wurden. Zudem hat gerade der kirchliche Dreissigste, allein durch seine Existenz, das säkulare Brauchtum, soweit es noch vorhanden war, gestützt[2]) und neben diesem einen eigenen Bezirk volksfrommer Sitte geschaffen.

---

[1]) S. oben S. 23.

[2]) Als der kirchliche Dreissigste den Angriffen der Reformation zum Opfer fiel, vergingen ja auch die anderen Bräuche, wie z.B. das Erbrecht, die einzelnen Trauerzeremonien usw.

Kapitel 6

Die physiologische Voraussetzung des Dreissigsten.

Aus dem gesamten, bisher behandelten Vorstellungs- und Brauchtumsbereich ging mit aller Deutlichkeit hervor, dass der »Dreissigste» bzw. der »Vierzigste» im »Leben» des Toten eine Schlussetzung bedeutet haben müssen, dass mit diesen Tagen ein Zustand beendet wurde, in dem der Verstorbene noch aktivste Einsatzbereitschaft für seinen Besitz und innige Teilnahme am Dasein der Hinterbliebenen aufwies, während diese ihm ihre Verehrung und Hilfsbereitschaft ebenso wie ihr Miterleben an seinem Zustand und Schicksal durch eine dreissigtägige Totenpflege offenbarten. Wir konnten auch mit Sicherheit erschliessen, dass dieses Ereignis ein zweiter Tod, ein Erlöschen sowohl der materiellen Existenz wie notwendigerweise auch des ideellen Rechtssubjektes Mensch war. Dass diese Erkenntnis auf einer sehr frühen Einsicht in die realen Vorgänge am toten Körper beruhen müsse, liess sich mit viel Wahrscheinlichkeit aus der Tatsache folgern, dass das den Indogermanen benachbarte, ethnisch fremde Volkstum der Finno-Ugrier, Turko-Tataren und Semiten diese Termine ebenfalls als integrierende Bestandteile ihres individuellen Totenkultes kennen. Der Vergleich mit Totenvorstellungen heutiger Naturvölker lässt vielleicht den Schluss zu, dass die in unserem Dreissigstbrauchtum auftretende äquivalente Begrenzung des Leichenlebens nicht die urtümlichste Form dieses Totenglaubens gewesen ist, sondern dass ihr eine Anschauung vorausgegangen sein mag, wonach der Leichnam unbegrenzt fortlebend gedacht wurde. Diese primitive, von keiner intensiveren Beobachtungs- und Fassungsgabe zeugende

Urstufe menschlicher Entelechie scheint jedoch von den Indogermanen und ihren Nachbarn schon früh überwunden zu sein, da in historisch greifbaren Zeiten sich kaum noch Reste dieser Anschauung nachweisen lassen. Zudem deutet die zeitliche Beschränkung gerade der das Leichenleben betreffenden wichtigsten Totenbräuche, z.B. der Prothesis, der Totendarstellung, der Leichenkonservierung ganz eindeutig auf die generelle und demenstprechend frühe Geltung dieses Glaubens an die beschränkte Lebensdauer des Leichnams. Vorstellungen von bösartigen Wiedergängern, deren Körper auch über diese Zeit hinaus unverweslich fortlebt, bestätigen durch die ausdrücklich hervorgehobene Asozialität dieser Erscheinung nur die Regel des normalen, dreissigtägigen Leichenlebens.

Neben diesen rein sachlich objektivierenden Anschauungen und Bräuchen entwickelte sich jedoch, äquivalent zu der bei frühen und urtümlichen Kulturen allgemein zu beobachtenden Heroisierung und Dämonisierung des natürlichen Geschehens, auch aus der Beobachtung des langsamen Vergehens, der unabänderlichen Auflösung des Toten, die Vorstellung, dass ein unheimliches Wesen, ein Leichendämon, den Körper verzehre. Der »Fressende Tod»,[1]) symbolisiert in den mannigfaltigsten, mehr oder minder ungeheuerlichen Gestalten, ist eine den meisten indogermanischen Völkern bekannte, uralte Anschauung, deren Realisierung ich, mit allem Vorbehalt, in den von den Persern, Iberiern, Oriten, Hyrkaniern und anderen Völkern des Altertums bekannten Sitte sehen möchte, den Leichnam aasfressenden Tieren zu überlassen.[2]) In den Bereich des Mythisch-Dämonischen gehoben, begegnet sie vor allem

[1]) S. dazu *Naumann,* Über vergleichende Volkskunde u. Religionsgeschichte, Jahrb. f. histor. Volkskde. 1 (1925), 24 f.; »Der Tod als fürchterlicher Fresser ist eine primitive Vorstellung, die von den Loangonegern bis hinauf zu Schiller reicht: »Tischt auch den dem grossen Würger auf» (Elegie auf Weckherlin).

[2]) Vgl. dazu *Sonntag,* Totenbestattung 9 ff; *Chantepie de la Saussaye,* Lehrb. d. Rel. Gesch. 2, 215; die Mitteilung über die Iberier und Hyrkanier bei *Sil. Ital.,* De bello pun. 13, 471 ff.; über die Oriten bei *Diodor* 17, 105.

in der antiken Vorstellungswelt. Herakles, der die Alkestis wieder zu den Lebenden zurückführen will, glaubt, dass Thanatos, der Herrscher der Toten, am Grab das Blut des Opfers trinkt.[1]) Dem Hades »pantophagos» selbst wird häufig die Begierde zugeschrieben, Menschen zu verschlingen.[2]) In die Lesche zu Delphi hat Polygnot ein Unterweltsbild mit einer Darstellung des Hadesdämons Eurynomos gemalt; von Farbe dunkelblau und schwarz, sitzt er auf einem Geierbalg und zeigt die Zähne. Er fresse das Fleisch der Toten ringsherum ab und lasse nur die Knochen übrig, berichtet Pausanias.[3]) Auch der Höllenhund Kerberos wird von Haus aus nichts anderes als ein fressendes Ungeheuer der Tiefe, des Grabes gewesen sein, weshalb manche Etymologen den Namen zu *κρεοβόρος,* fleischfressend, stellen.[4]) Ebenso wird bei den Persern und bei den Germanen die Brücke über den Totenstrom von einem furchtbaren Höllenhunde bewacht. Fürchterliche Ungeheuer lauern bei den Ägyptern den Menschen auf dem Wege zur Unterwelt auf, wie sie bei Virgil am Eingang der Hölle stehen. Die Hydra, der Nemeische Löwe, der Hund des Geryones und andere Hadeswächter sind solche stilisierte Apperzeptionen des zweiten Todes.[5]) Wenn weiterhin im griechischen Totenglauben der Sarkophagos als leichenverzehrender Stein erscheint, so bringt das Dieterich[6]) in richtiger Erkenntnis mit dem Beinamen der wiederum hundeköpfigen Hekate »sarkophagos» in Zusammenhang: »Das ist ganz die uralte Anschauung, die wir von der Todesgottheit kennen lernten. Da tritt sie wieder hervor, wie in dem alten Glauben,

[1]) *Euripides,* Alkestis 843 ff; vgl. *Engel,* Der Tod im Glauben indogermanischer Völker (Progr. 1881) 7.

[2]) *Sophokles,* Elektra 542; *Güntert,* Kalypso 41.

[3]) *Pausanias* X, 28, 7; vgl. auch *Landau,* Hölle u. Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung u. Kirchenlehre (1909) 43.

[4]) *Roscher,* Lex. d. griech. Mythologie II, 1, 1130; *Landau,* Hölle u. Fegfeuer 73.

[5]) *Naumann,* Über vergleichende Volkskunde u. Religionsgeschichte 24.

[6]) *Dieterich,* Nekya (1893); über die leichenfressenden Todesgottheiten 46 ff.; hierher stammt auch der grösste Teil der angeführten griechischen Beispiele.

so in den späten, dem Volke nahestehenden, (orphischen) Liedern. Brauch ich noch zu sagen, woher die Bezeichnung *σαρκόφάγος* für das kleine Haus des Toten kommt, in dem sein Fleisch verwest? Es ist ja nur die Auskleidung jener Grube des schwarz sich öffnenden Maules des fleischfressenden Ungeheuers. Das Histörchen von einem Stein, der zuerst sarkophagos genannt sei, weil er die Leichen schneller verwesen mache, ist natürlich ein aitiologischer Einfall später Zeit. Wir haben in unserem »Sarkophag» und »Sarg» noch ein Rudiment ältester griechischer mythischer Anschauung».[1]

Die gleichen Vorstellungen finden sich selbstverständlich auch bei anderen indogermanischen Völkern: Die Inder haben, ausser den auf den Leichenplätzen hausenden Vetālas, die Rakshasas im Totenreich, Riesen von schwarzer Farbe mit rotem Bart; sie heissen atrin, die Fresser.[2] Etymologisch und bedeutungsmässig mögen damit die germanischen Riesen verwandt sein: anord. iötunn, ags. eoten oder eten, altengl. ettin, altsächs. *etan, *eten, nd. etenninne (Name einer Riesin). Die genannten Namen stehen etymologisch zu anord. eta, ags. etan, ahd. ezzan = essen,[3] und ihre Träger sind wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls solche fressenden Wesen der Unterwelt gewesen.[4] Ebenso ist die germanische Hel mit ihren sich windenden Schlangenrücken an den Wänden,[5] dem Drachen Nidhögg, der gierig an den Leichen nagt, dem alles verschlingenden Hund Garmr usw., nichts anderes als

---

1) A. a. O. 53.
2) Ebda 52.
3) Vgl. zu den Formen und der Bedeutung auch *Grimm*, Dt. Mythologie 1, 429 ff; 3, 150 ff; *Golther*, Hdb. d. german. Mythologie (1895) 161.
4) *Schoning*, Dødsriger in Nordisk Hedentro (1903) 11 ff; *Neckel*, Walhall 43; ablehnend *de Vries*, Altgerman. Religionsgeschichte 2, 359.
5) Daher begegnet die Schlange als leichenfressendes Wesen, plastisch aufgesetzt, sowohl auf germanischen Baumsärgen (vgl. z.B. den alemannischen Totenbaum bei Goessler, Totenglaube u. Totenkult in alter u. neuer Zeit, Württemberg, Monatsschr. im Dienste v. Volk u. Heimat, Febr. 1932, S. 18) oder Hausurnen (s. *Behn*, Hausurnen, Vorgeschichtl. Forschungen I, 1 (1924), 43) wie auf frühgriechischen Pinoken und Lutrophoren (*Zschietzschmann*, Darstellungen d. Prothesis, Mitteil. d. dt. archeol. Inst. 53, 1928, 22).

ein stilisiertes Grab, in dem die Toten allmählich der verzehrenden Verwesung anheimfallen.[1] Schliesslich sei von den leichenfressenden Tieren noch der Wolf erwähnt, der in der Mythologie der meisten indogermanischen Völker als Sinnbild des zerstörenden und verschlingenden Todes erscheint.[2]

Dieses primitiv-terroristische Element des Todesbildes ragt zwar in gewaltigen Rudimenten bis weit in das abendländisch-christliche Mittelalter hinein: die fürchterlichen Darstellungen der Todes- und Höllenrachen, der menschenfressenden Riesen usw. sind sicher Erinnerungen an diesen Urzustand menschlicher Spekulation über das Schicksal des Toten im Grabe, aber wir finden daneben doch schon früh die bald mehr und mehr herrschende Umstilisierung zur gemilderten mythischen Form: Die dämonischen Totenfresser in Tiergestalt (z.B. Wolf, Hund, Drache, Bär usw.) wurden zu Totenführern oder Seelentieren, mit denen man sich identifizierte (so die deutschen und baltischen Werwölfe, die sabinischen Hirpi, die langobardischen Cynocephali, die nordischen Berserker usw.); nicht um der realen, physischen Kraft ihrer tierischen Art teilhaftig zu werden, sondern um eben an dem unbezwingbaren Wesen des Totentieres zu partizipieren (wie man ja aus diesem Grunde auch die Toten selbst darstellte: Harii usw.); oder man trug sie als Symboltiere des Todes auf der Fahne vor sich her (Drachen-, Rabenbanner usw.), gleichsam eine objektive und subjektive Wirkung voraussetzend. Die riesischen und ungestalten Grabwesen entwickelten sich zu mehr oder minder harmlosen Torhütern der Unterwelt, die in den Mythen schon die einfältige und leicht zu betörende Art des Märchen- und Sagendämons aufweisen,[3] oder sie werden schliesslich zu Begleitern der Götter selbst.[4]

---

1) *Neckel*, Walhall 52; *Hünnerkopf*, Germanischer Totenglaube 91.
2) *Engel*, Der Tod im Glauben d. idg. Völker 18; *Wilke*, Die Religion der Indogermanen in archaeologischer Betrachtung (1923) 65.
3) *Kerberus* z.B. wird durch Kuchen besänftigt oder (bei Dante) durch zwei in den Rachen geworfene Handvoll Erde getäuscht (*Landau*, Hölle u. Fegfeuer 72); vgl. dazu auch das Märchen- und Schwankmotiv

Neben diesen mythisierten Anschauungen über den Verwesungsprozess besitzen wir jedoch eine Fülle von Zeugnissen für die sehr alte und weit verbreitete mentale und brauchtümliche Verbindung mit unserem Dreissigsten. Die frühen, griechischen entstammen zwar vor allem einer spekulativen Zahlentheoretik, die sie aber wiederum, und darüber besteht wohl kein Zweifel, aus dem volkstümlichen Denken übernommen hat. In mehreren von Krumbacher veröffentlichten Texten[1]) wird die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Embryos mit der allmählichen Auflösung des Leichnams in Beziehung gesetzt. Dabei wird gesagt, dass der dritte, neunte und vierzigste Tag nach der Empfängnis eine besondere Bedeutung haben. Am vierzigsten Tage nehme der Embryo die Gestalt eines Kindes an, die Seele werde ihm erst dann eingehaucht: weiterhin im dritten Monat bewege er sich und im neunten schliesslich werde er geboren. Nach der Geburt werde das Kind am vierzigsten Tage in der Kirche dargebracht und geheiligt. In ähnlicher Weise gehe die Zersetzung des Leichnams nach dem Tode vor sich. Am dritten Tage vergingen die inneren Teile, am neunten Tage verändere sich das Aussehen des Fleiches, am vierzigsten Tage endlich vergehe alles. Angeschlossen wird eine eschatologische Ausweitung des Themas: In gleicher Zeit bleibt auch die Seele nach dem Tode drei Tage lang in der Erde. Am dritten Tage führen die Engel sie heraus. Am neunten Tage entsteht ein Kampf um die Seele zwischen den Luftgeistern und den Engeln. Am vierzigsten Tage nach dem Tode wird die Seele vor Gottes Thron geführt und empfängt die Entscheidung von Gott, an ihrem bestimmten Platz zu bleiben bis zur gemeinsamen Auf-

vom Unhold, der durch Steine, die er zu essen bekommt, betört oder sogar getötet wird, *Kurt Ranke,* Die zwei Brüder, Eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung (FFC 114, 1934) 225.

[4]) Vgl. die Wölfe und Raben Odins, die leichenfressende Dämonen in seiner Begleitung sind, *Helm,* Altgerman, Religionsgesch. 1, 208.

[1]) *Krumbacher,* Studien zu den Legenden des Heil. Theodosius (Sitz. Ber. d. bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1892) 341 ff.

erstehung ... »Daher machen wir Totenenerinnerungsfeiern, die trita, ennata, tessarakosta».[1])

Diese pseudowissenschaftliche Ansicht berührt sich auf das engste mit einer Stelle in dem Traktat des Johannes Lydus (490—566 n. Chr.): de mensibus.[2]) Nach ihm entsteht am dritten Tage nach der Empfängnis das Herz, und der Same verwandelt sich in Blut. Dieses verdichtet sich am neunten Tage zu Fleisch und Mark. Am vierzigsten Tage ist die Gestalt des Menschen voll ausgebildet. Über die Vorgänge nach dem Tode heisst es weiter: Wenn der Mensch gestorben ist, wird der Körper am dritten Tage gänzlich verändert und verliert das menschenähnliche Aussehen. Am neunten Tage fliesst er ganz auseinander, während das Herz noch am Leben erhalten bleibt. Am vierzigsten Tage endlich verscheidet auch dieses mit dem ganzen Körper. Deshalb wachen am dritten, neunten und vierzigsten Tage zu Ehren der Gestorbenen diejenigen, welche die Totenopfer darbringen und gedenken der Entstehhung und des Gedeihens des Menschen und nunmehr des Endes der Auflösung nach jener Frist (von vierzig Tagen).[3]) Diese Verbindung von Terminen der christlichen Totenliturgie mit dem physiologischen Prozess hat sich im östlichen Mittelmeergebiet bis in die Neuzeit erhalten. Noch im 16. Jh. begründet der byzantinische Rechtsgelehrte Manuel Malaxus (gest. 1581) in seinem Buche »Nomokanon» die syrischen Totengottesdienste am dritten, neunten und vierzigsten Tage mit folgenden Argumenten: »Am dritten Tage beginnt das Aussehen hässlich zu werden ... am neunten Tage der Aufbau des Körpers zu verfallen, nur das Herz bleibt ... am vierzigsten Tage zerfällt auch das Herz.[4])

Fragen der eventuellen Abhängigkeit der älteren Texte[5])

[1]) *Freistedt,* Totengedächtnistage 179 f.

[2]) *Johannes Laurentius Lydus,* De mensibus IV, 26 (Ed. Wünsch 84 ff.).

[3]) *Roscher,* Tessarakontaden 37.

[4]) *Z.v. Lingenthal,* Gesch. d. griech.-röm. Rechts 3, 139, Anm. 401; *Bruck,* Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht 302.

[5]) S. dazu *Dindorf,* Jb. f. Klass. Phil. 17 (1871), 332; *Freistedt,* Totengedächtnistage 181 ff.

brauchen uns hier ebenso wenig zu berühren wie das Problem, in welchem Verhältnis sie zu dem folgenden Bericht des Plinius über den assischen Stein sarkophagos stehen:[1]) »Bei Assos in der Landschaft Troas wird ein Stein sarkophagus mit reicher Äderung geschlagen. Leichen, die in ihm beigesetzt sind, werden darin bestimmt in vierzig Tagen mit Ausnahme der Zähne aufgefressen . . . Auch in Lydien gibt es solche Steine, sowie im Morgenlande».

Der Inhalt dieser Aussage unterscheidet sich grundlegend von den drei vorigen. Dort die spekulative Verknüpfung des Vierzigsten einmal mit der Entwicklung des Embryo, zum andern mit eschatologischen Ideen. Die wirkliche Dauer der restlosen Auflösung des Leichnams wird zu Gunsten der schematisch hergestellten Parallelität ganz allgemein auf vierzig Tage verkürzt. Hier ein einfacher, pseudowissenschaftlicher Tatsachenbericht, in dem die Wirkung eines sagenhaften (?) Steines mit dem bekannten Vierzigsten verbunden wird. Die Behauptung einer vollkommenen Zerstörung in vierzig Tagen wird hier nicht generaliter aufgestellt sondern auf die spezielle Wirkung des sarkophagos zurückgeführt. Wir haben also zwei wahrscheinlich von einander unabhängige Ansichten vor uns, deren älteste (Plinius) in das Jahrhundert nach der Zeitwende fällt. Beide zeugen aber zum mindesten davon, dass um diese Zeit der Vierzigste aufs engste zu dem Verwesungsprozess in Beziehung gesetzt wurde. Gerade bei dem »fleischfressenden» sarkophagos steht jedoch die ältere Bindung an den volkstümlichen Totenglauben durch das gleichbedeutende Epitheton der Hekate fest. Vielleicht braucht man also auch die physiologische Interpretation des Vierzigsten hier wie bei Lydus und in dem namenlosen Traktat nicht als Neuschöpfung peripatetischer Kreise ansprechen, wie Roscher das tut,[2]) sondern wird sie auf ältere Vorstellungen vom Leben und Vergehen des Totenleibes zurückführen dürfen.

[1]) *Plinius,* Historia Naturalis 36, 17.
[2]) *Roscher,* Enneadische Studien (Sitz. Ber. d. sächs. Akad. d. Wiss. 1907) 108.

Im übrigen ist die literarische Kontinuität auch des Pliniusberichtes noch im Spätmittelalter spürbar. Im »Hortus sanitatis» von 1509 wird er z.B. wie folgt wiedergegeben: »Sarcofagus ist ein stein, der isset und verschluckt die toten coerper, denn zu kriechisch salcos heisset fleisch und fagus heisset essen. Die alten hond aber von dem stein ihr grab gemachet dar inen sye ligen nach dem tod, off dass XXX tag die coerper darin verwesten und verzert würden und darum so heissen noch onser steinen greber also Sarcofagi».[1]) Hier ist also der griechische Vierzigste in einen Dreissigsten umgewandelt worden. Soll man nun annehmen, dass der deutsche Übersetzer nur den ihm unbekannten Vierzigsten in den geläufigeren Dreissigsten transkribiert hat[2]) oder dass ihm, analog der griechischen Vorstellung von der vierzigtägigen eine alte, germanische von der dreissigtägigen Wirkung des Kalksteines, denn um einen solchen handelt es sich wahrscheinlich bei dem assischen sarkophagos,[3]) bekannt gewesen wäre? Ich wage diese Frage nicht zu beantworten, weise aber darauf hin, dass die leichenzerstörende Wirkung des ungelöschten Kalkes im Mittelalter nicht unbekannt war. Von Kaiser Maximilian I. weiss z.B. der Reformator Kessler in seiner »Chronik Sabbata» den Wunsch zu berichten, im Sarge statt mit Balsam mit ungelöschtem Kalk überschüttet zu werden.[4])

In weit stärkerem Masse als in diesen vereinzelten literarischen Fixierungen tritt aber der Dreissigste bzw. Vierzigste als physiologischer Termin im Volksglauben und -brauchtum auf, hier natürlich in der Masse der Belege erst aus neuerer Zeit bezeugt. Schon eingangs hatte ich darauf hingewiesen, welche bedeutsame Rolle der Verwesungsprozess noch heute bei den Primitivvölkern spielt, und im Verlaufe der Untersuchung

[1]) Zitiert nach *Freistedt,* Altchristl. Totengedächtnistage 189.
[2]) Diese Ansicht ist oben S. 58 vertreten worden.
[3]) Vgl. *Blümner,* Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römer 3 (1884), 60.
[4]) *Kessler,* Chronik Sabbata (Ed. St. Gallen 1902) 63; hier zitiert nach Schweiz. Volkskde. 10 (1920), 76.

stellte es sich von Kapitel zu Kapitel immer deutlicher heraus, dass auch das indogermanische Dreissigstbrauchtum aufs engste, wahrscheinlich sogar ursächlich, mit der Einsicht in diesen Vorgang verbunden gewesen ist. Das zeigt sich sehr deutlich durch die gemeinverbreitete Analogiesetzung zwischen den Stadien der Auflösung und dem Vergehen von irgendwelchen Dingen und Gegenständen, die mit dem Toten in Verbindung gestanden haben. Der Volksmund sagt ganz einfach: was mit dem Grabe oder sonst mit der Leiche in Berührung kommt, vergeht wie die Leiche.[1]) Diese Vorstellung ist besonders von der Volksmedizin ausgebildet worden:[2]) Leiden, die mit dem Körper eines Toten in Verbindung gebracht werden, vor allem Warzen, Muttermale, Ausschlag usw., vergehen, wie der Körper des Toten der Verwesung anheimfällt.[3])

Andererseits versucht das Volk, sich den Auflösungsprozess durch analoge Verfallserscheinungen klar zu machen. So ist es in der Schweiz weit verbreitete Sitte, das Tuch, mit dem der Tote gewaschen worden ist, um einen Baum zu binden und mit einem Faden zu umwickeln, der nicht verknüpft werden darf. Das Zerfallen des Tuches soll das fortschreitende Verwesen des Toten darstellen.[4]) In Böhmen wird das Stroh, auf

[1]) *Strackerjan,* Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg 1, 52. Wenn z.B. Tränen (als pars pro toto) eines Lebenden auf die Leiche fallen, so vergeht dieser wie der Leichnam, *Töppen,* Aberglauben aus Masuren 112; Bavaria 2, 320; *Witzschel,* Kl. Beitr. z.dt. Mythol. 2, 256; *Tetzner,* Slawen in Deutschland 375; Folklore 15, 207.

[2]) Vgl. *Jungbauer,* Deutsche Volksmedizin (1934) 130 f; 153 ff; *Hovorka-Kronfeld* Vergleichende Volksmedizin (1908 f.) 2, 15.

[3]) Zs. d. Ver. f. Volkskde. 30/33 (1922), 156 (Anhalt); Zs. f. rhein.-westf. Volkskde. 5 (1908), 270 (Berg. Land); ebda. 7, 58 (St. Goar); *Bartsch,* Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg 2, 201; *Meier,* Deutsche Sagen, Sitte u. Gebräuche aus Schwaben (1852) 529 (man muss folgenden Spruch dabei sagen: »Wie der Tot' verwest im Grab, so geh mir meine Warze ab».).

[4]) Schweiz. Arch. f. Volkskde. 1, 204; 7, 140; 8, 274 (Bern); 15, 11 Simmenal); 20, 72 (Ützenstorf); 24, 63 (Emmental); Schweiz. Volkskde. 5, 6 (Chaumont); 18, 23 f. (Bern); *Friedli,* Berndütsch als Spiegel bernischen Volkstums 1 (1905), 564 (Lützelflüh); *Hoffmann-Krayer,* Feste u. Bräuche des Schweizer Volkes 44.

welchem der Tote lag, auf das Feld geworfen in der Meinung, dass, sobald es verfault, auch der Körper des Toten vermodert.[1]) Die gleiche Sympathievorstellung finden wir auf die Kleidung des Toten bezogen. Allgemein wird gesagt, dass diese mit der verwesenden Leiche verfällt.[2]) In Böhmen wird aus diesem Grunde das Tragen der Kleidung verboten.[3]) So wird denn auch mit eindeutiger Beziehung auf den immer weiter voranschreitenden Sterbe- d.h. Verwesungsprozess gesagt: trägt jemand ein Kleidungsstück des Verstorbenen, so geht er innerhalb der gleichen Zeit von vier oder sechs Wochen zugrunde, in der der Verstorbene verwest.[4])

Die auf den Vorgang des Verfallsprozesses gerichtete Beobachtung, die in diesen Sympathie- und Analogievorstellungen zum Ausdruck kommt, tritt in zahlreichen Glaubensformen und Bräuchen hervor. Auf ihr beruht z.B. der slawische und griechische Vampyrglaube. Dieser entsetzliche Wiedergänger und Blutsauger fällt eben nicht dem normalen, vierzigtägigen Auflösungsprozess und damit dem zweiten, endgültigen und erlösenden Tod anheim, sondern er bleibt unverwest im Grabe liegen. Vom vierzigsten Tage an entsteigt er dann als Wesen von Fleisch und Blut seiner Gruft und beginnt sein fürchter-

[1]) *Grohmann,* Aberglaube u. Gebräuche aus Böhmen (1864) 190.

[2]) Die gestriegelte Rockenphilosophie (5. Aufl. 1759) 974; *Rochholz,* Deutscher Glaube u. Brauch 1, 186; Schweiz. Arch. f. Volkskde. 12, 154; Schweiz. Volkskde. 19, 64; *Sohnrey,* Die Sollinger (1924) 235. *Grohmann,* Aberglaube u. Gebräuche aus Böhmen 192; *Baumgarten,* Aus der Heimat 3, 122; *Lammert,* Volksmedizin 105; *Drechsler,* Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien 1, 306; Germania 28, 89; Folklore 20 (1909), 346 (Worchestershire); Antiquary 31 (1895), 332 (Lincolnshire); Orain, Contes de l'Ille et Villaine (1901) 299.

[3]) *Grohman,* Aberglaube u. Gebräuche aus Böhmen 192; Urquell, N. F. 2 (1898), 258.

[4]) Germania 28, 89 (Roseldorf bei Reschitz, Niederösterreich); Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1033. Dass ein Lebender im gleichen Masse wie der Tote vergeht, von Kräften kommt und stirbt, wird auch sonst geglaubt. In Hessen z.B. muss der Familienname des Toten aus dem Leichenhemd entfernt werden, sonst folgt einer der Hinterbliebenen nach (Magie des Namens!). Das Absterben erfolgt gleichen Schrittes mit dem Verwesungsprozess (*Hessler,* Hessische Landes- u. Volkskde. 2, 613).

liches Tun.[1]) Hier offenbart sich ganz eindeutig durch die Abnormität der Erscheinung und des Verhaltesn hindurch der Vierzigste als ein für den normalen »Lebenden Leichnam» existenzbeendigender Termin; mit anderen Worten, an diesem Tage scheint also auch nach slawischem Volksglauben die Verwesung so weit fortgeschritten zu sein, dass man von einem endgültigen Tod des Leichmans sprechen kann. Gerade dass manche Verstorbene nicht diesem natürlichen Vergehen anheimfallen, dass sie unversehrt weiterleben, zeugt von ihrer Asozialität und Gemeingefährlichkeit.

Die Forderung des Verwesens sowohl als natürliches Schicksal wie auch als Garantie des zweiten Todes scheint demnach noch heute im Volksdenken eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen. Dabei erfährt in mancher Überlieferung der Verlauf des Prozesses eine sehr realistische Darstellung: »Und innerhalb der vierzig Tage zerfallen sie Glied um Glied, ihr glänzendes Haar fällt ab, ihre dunklen Augen fallen aus, und auseinander fällt Haupt und Rumpf» heisst es z.B. in einem neugriechischen Volkslied.[2])

Auf der anderen Seite und sicher im urtümlicheren Sinne werden dem Leichnam diese Zeit über noch die offenbaren Signa des Lebens: Wärme, blühendes Aussehen usw. zugesprochen. So sagt man in Württemberg noch heute, dass ein Witwer mit vielen Kindern zwar nach sechs Wochen wieder heiraten dürfe, denke er aber ans Freien »ehe noch sein Weib kalt ist» (d.h. also vor Ablauf der sechs Wochen), so bekomme er keine Frau mehr.[3]) Die gleiche Anschauung zitiert Andree in seiner Braunschweiger Volkskunde,[4]) wonach einem Arbeiter, der vier Wochen nach

[1]) *Andree,* Ethnographische Parallelen 84 f; Zs. f. dt. Mythologie 4, 200; *Hahn,* Albanesische Studien 1, 163; *Hertz,* Der Werwolf (1862) 123; *Hock,* Die Vampyrsage (1900) 24. *Lawson,* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion (Cambridge 1910) 488.

[2]) *Bernh. Schmidt,* Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder (1877), Volkslied Nr. 33.

[3]) *Höhn,* Tod 355.

[4]) *Andree,* Braunschweiger Volkskde. 321.

dem Tode seiner ersten Frau wieder heiratete, diese erschienen sei und ihn gebeten habe, ihr doch erst die Füsse kalt werden zu lassen. Ich wage die Behauptung, dass sich hinter dieser heute sicher nur noch sprichwörtlichen Redensart ein alter Volksglaube an das dreissigtägige Warmbleiben des Leichnams verbirgt,[1]) zumal in alten Legenden und Wundersagen häufiger vom dreissigtägigen Warmbleiben des Leichnams die Rede ist. Eine Iglauer Chronik berichtet z.B., dass man eine unrechtmässig in geweihter Erde bestattete Selbstmörderin nach vier Wochen ausgräbt und der Leichnam noch warm ist und Blut von sich gibt.[2])Eine weitere Variation des »Lebenden Toten» ist das blühende Aussehen des Leichnams, vor allem das Rotbleiben des Gesichtes.[3]) Ein bayrischer Berichterstatter teilt hierzu mit: »In Augsburg habe ich vom Blühen der Toten erzählen hören. Nach einer gewissen Zeit, nach vier oder sechs Wochen, stellt sich bei den Toten die »Blüh» ein. Der Leib fängt an zu blühen und erhält ein jugendliches, schönes Aussehen, worauf er dann plötzlich verfault».[4])

Auch das Schicksal der Seele ist, wie schon oben erwähnt wurde, mit dem Verwesungsprozess in unmittelbaren Zusammenhang gebracht worden. Nach weit verbreiteter Ansicht besucht die Seele den Körper, bis er verfault ist.[5]) Im Erzgebirge sagt man, dass die Ruhe des Toten durch jeden Schritt auf sein Grab gestört wird, denn so lange der Körper nicht verwest sei, stehe die Seele mit ihm noch in Verbindung.[6]) In Mazedonien glaubt man, dass völlige Auflösung des Leichnams ein sicherer Beweis dafür sei, dass die Seele des Verstor-

[1]) Langes Warmbleiben des Leichnams, einer Hand oder auch nur des Leintuches spielt im Volkslgauben, meist als unheilvorbedeutend, auch heute noch eine Rolle, s. Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1030.

[2]) *Altrichter,* Aus dem Schatzberg, Sagen u. Märchen aus der Iglauer Sprachinsel (1931) 98.

[3]) Auch zu diesem Signum des lebenden Toten vgl. das Material im Hdwb. d. dt. Abergl. 5, 1030 f.

[4]) Bayer. Hefte f. Volkskde, 6, 210.

[5]) *Sartori,* Speisung d. Toten 37; Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1496.

[6]) *John,* Sitte u. Brauch im Sächs. Erzgebirge (1909) 128.

benen in die Ruhe eingegangen ist.[1]) Die Serben aber sind der Ansicht, dass die Seele vierzig Tage lang, so lange die Leiche noch nicht verwest sei, als Falter, Taube oder in anderer Gestalt, um das Haus oder die ihr bekannten Orte umherirre[2].) Hier ist also ganz offensichtlich der zweite, endgültige Tod des Leibes und damit die Freiheit der Seele auf den vierzigsten Tag festgesetzt.

Auch in dieser, den Kern des gesamten Dreissigstkomplexes ausmachenden, Vorstellung um die Physiologie des toten Körpers kommt, trotz aller Primitivität der Auffassung, die Evolution des menschlichen Geistes, das sich ständig steigernde, mentale Vermögen zur Einsicht in das Wesen der Dinge, in hervorragender Weise zum Ausdruck. Das heisst also, dass wir auch hier verschiedene Schichten der Auffassung beobachten können, und zwar erstens jene sicherlich älteste, die die urtümlichere Ansicht von der unbegrenzten Dauer des Leichnams wohl zeitlich terminiert, diesem aber noch die volle Vitalität der Lebenden zuspricht. Mit anderen Worten, die Apperzeptionen vom Vergehen des toten Körpers sind in diesem Stadium der Erkenntnis noch weitgehend überdeckt von den Assoziationen vor allem des Erinnerungs- und Traumbildes, das den Toten durchaus als einen Lebenden erscheinen lässt. In diesem Bereich ist der weitaus grössere Teil des Dreissigstbrauchtums begründet, alles jenes also, was vor allem mit der dreissigtägigen Prothesis als der integrierenden Ausdrucksform dieser Vorstellung vom lebenden Leichnam entspricht: die eheliche Gemeinschaft für dreissig Tage, das dreissigtägige Totenrecht, das gleich lange Totenmahl, kurz die dreissigtägige Gemeinschaft der Lebenden mit dem Toten, wobei dieser, soweit er sie zeitlebens besass, die führende Stellung weiter behält. Hierher gehören auch die oben angeführten Zeugnisse, die dem Leichnam noch dreissig Tage lang die

[1]) Zs. d. Ver. f. Volkskde. 14. 121.
[2]) *Matic,* Totenkult bei den Serben 17 f.

offensichtlichen Zeichen des Lebens: Wärme und blühendes Aussehen zusprechen.

In einer zweiten Schicht kommt die vertiefte Einsicht in den Vorgang der Verwesung, in das rasche Anderswerden des toten Körpers, durch die Einbeziehung des Dreissigsten in die Vergänglichkeit des Leichnams zum Ausdruck. Man hat also eingesehen, dass der Verfallsprozess schon mit dem Tode beginnt, aber die tief verwurzelte Ansicht von der Wichtigkeit des alten Termins für das Schicksal des toten Körpers setzt sich sowohl kontinuierlich wie in immer wieder durchbrechendem, zwangsläufig in uns veranlagtem Primitiverleben, auch hier noch durch: man versuchte dem Prozess zu steuern durch Konservierung, Bemalung, Maskierung usw. Auch dann, als man dazu überging, den Leichman schon kurz nach dem Todfall zu bestatten oder zu verbrennen. Es ist schwer zu sagen, welche Motive es waren, die zu dieser rascheren Beseitigung des Toten führten: vielleicht eine sich steigernde Einsicht in die Wertlosigkeit des Leichnams zugunsten von Seelenvorstellungen; vielleicht auch nur rein praktische Gründe, deren einer der gewichtigsten sicher die zeit- und raumgreifenden Wanderungszüge der Indogermanen gewesen sein dürften. Denn diese erlaubten wohl nicht immer einen längeren Leichenkult. Und nicht immer wird man in der neuen Heimat die alte Sitte der dreissig- bzw. vierzigtägigen Prothesis wieder aufgenommen haben. Mit der Einführung der kürzeren Bestattungsfrist mag dann die Sitte entstanden sein, den Toten darzustellen, wobei die Identität des Toten im Lebenden zufrühst durch das gleiche Blut, später nur noch durch die gleiche Ercheinung, das gleiche Alter oder Geschlecht oder durch die gleiche Kult- und Lebensgemeinschaft gesichert war. In diesem Bereich wurzeln alle jene Bräuche, deren Initiative in der Zuneigung der Lebenden zum Toten beruht, jene Verehrungs- und vor allem Partizipationsbräuche, die schon eine Anderssein und Woanderssein des Toten in der Dreissigstzeit voraussetzen: die dreissig-

tägige Totenspeisung, die ablösenden Formen der alten Totenfolge, also die dreissigtägige Trauertracht, das Haaropfer, das Verwunden des Körpers usw. In ihm beruhen auch jene Analogie- und Sympathievorstellungen, die die dreissigtägige Auflösung des Leichnams mit dem Vergehen von anderen Dingen in Verbindung bringen. Und auf ihm beruht schliesslich die Vorstellung der antiken Physiologie von der vierzigtägigen Dauer des Verfallsprozesses.

Beiden Auffassungen aber ist der Gedanke gemeinsam,dass mit dem dreissigsten Tage eine für den Toten sehr wesentliche Zeit zu Ende ist, dass mit ihm seine individuelle Rechtsstellung als pater familias, als Ehe-, Haus- und Landesherr, kurz als die führende Persönlichkeit des früheren Gemeinwesens, liquidiert ist. Dass diese Vorstellung nur in dem sehr urtümlichen Glauben an das dreissig- oder vierzigtägige Leben des Leichnams begründet sein kann, zeigen nicht nur die gleichdauernde Prothesis des Toten und die sehr materiellen Zuwendungen an diesen, sondern vor allem auch die direkten Zeugnisse für die alte und integrierende Verbindung unserer Termine mit dem Verwesungsprozess. Vielleicht würden bei sorgfältiger Nachforschung weit mehr Zeugnisse für diesen Glauben gefunden oder erschlossen werden können. Vielleicht lässt sich auch das Volk über diese letzten Dinge, die gerade den Leib betreffen, nur sehr wenig aus. Die angeführten Belege werden jedenfalls bewiesen haben, dass zum mindesten die Germanen, Griechen, Slawen und Syrer sich noch in historischer Zeit der alten und ursprünglichen Verbindung des Dreissigsten mit einem bestimmten Stadium der körperlichen Auflösung bewusst waren, ja, dass dieses Wissen sich bis in unsere Zeit erhalten hat.

Kapitel 7

Die Bedeutung des Dreissigsten im indogermanischen Totenglauben und -kult.

A. *Ergebnisse.*

Ein zeitlich begrenzter, individueller Totenkult kann mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit schon als frühe, gemeinindogermanische Erscheinung angesetzt werden. Die ihm vornehmlich eigentümlichen Endtermine, der dreissigste und vierzigste Tag, begegneten jedoch als geschlossene Komplexe auch bei einer Reihe anderer eurasischer Völkereinheiten, vor allem bei den Semiten,Finno-Ugriern und Turko-Tataren und zwar teilweise, z.B. bei den Juden und Assyrern, mindestens ebenso früh wie bei den Indogermanen. Diese Tatsache lässt zwei Möglichkeiten offen, entweder eine Übernahme von Volk zu Volk, wobei die reichere Ausgestaltung des Dreissigstbrauchtums bei den Indogermanen diese als die Schöpfer des Vorstellungsbereiches erkennen lassen, oder aber und wohl wahrscheinlicher, dieser dreissigtägige Totenkult geht auf eine sehr frühe, vorindogermanische, ethnische Gemeinsamkeit oder Nachbarschaft zurück.

Auf jeden Fall wird den Indogermanen diese Kultperiode schon in ältester Zeit bekannt gewesen sein, so dass die Gemeinverbreitung ihrer Termine weder aus der zufälligen Gleichheit spät und isoliert entstandener, lokaler Kalender- oder Rundzahlbräuche noch aus der Einflussnahme jüdisch-christlicher Totenrituale erklärt zu werden braucht. Die Kontinuität der Überlieferung ist zwar zuweilen gestört worden. Jedoch hatten episkopale Bestrebungen, die bodenständigen Termine durch christlich fundierte zu ersetzen, fast nur im Bereich der eigenen

kirchlichen Totenliturgie einigen Erfolg. Zuweilen konnte innerhalb der indogermanischen Völkergemeinschaft auch Kultureinfluss des einen auf das andere Volkstum wahrgenommen werden, so z.B. der Skythen auf die Griechen, der Deutschen auf die Westslawen und Balten. Bemerkenswert erscheint die geographisch-ethnische Verteilung der beiden Termine: Während der alte Dreissigste ausschliesslich bei den Centum-Völkern und bei der indo-iranischen Sprachgruppe herrscht, finden wir den Vierzigsten autochthon nur bei den restlichen Satem-Völkern der indogermanischen Völkerfamilie. Auch hier bestehen zwei Möglichkeiten der Erklärung: Einmal die schon oben[1]) angedeutete, klimatische Bedingtheit dieser Varietät. Das würde also bedeuten, dass die Westindogermanen und die Indo-Iranier in dem feuchten Seeklima Nordeuropas und des mittleren Orients die Beobachtung einer rascheren, nach dreissig Tagen endgültig einsetzenden Auflösung des Leichnams machten, während bei den Ostindogermanen, bedingt durch das trockenere Steppen- und Binnenlandklima sich die Leichen länger, d.h. vierzig Tage, erhielten. Eine zweite, durchaus erwägenswerte Deutung wäre die, dass der Vierzigste in einem noch geschlossenen Satem-Volkstum, aber nach der ja sehr frühen Abwanderung der indo-iranischen Gruppe, entstanden ist, wobei das bildende Moment durchaus in einer klimatisch bedingten Neuerfahrung von der Dauer des Verwesungsprozesses bestanden haben mag.

Die dem Dreissgisten integrierend eigene Vorstellungswelt beruht in dem uralten Glauben an den lebenden Leichnam, dessen Existenz sie aber, aus der Erkenntnis des körperlichen Vergehens heraus, von einer ursprünglich unbegrenzten zu einer dreissig- bzw. vierzigtägigen Dauer modifizierte. Noch immer aber wurde der Verstorbene, d.h. die Leiche, diese Zeit über mit vitaler Kraft, mit sinnes- und verstandesmässiger Aufnahmefähigkeit begabt gedacht.

[1]) S. oben S. 84 f.

Einer der wesentlichen Gründe für diesen Glauben mag der eben dreissig Tage lang noch verhältnismässig ungeschmälert erhaltene Ausdruck der menschlichen Physiognomie gewesen sein. Dass gerade das Gesicht und seine Beschaffenheit die Zugehörigkeit zur Spezies »Lebender Mensch» bestimmt, ist verständlich, da es der ausdrucksvollste Teil des menschlichen Körpers ist. Wie gross die Bedeutung dieser Totenphysiognomie für das indogermanische Altertum gewesen sein muss, sehen wir an den mannigfachen Versuchen und Mitteln, dem Verfall durch Konservierung, Auflegen von roter Farbe oder Masken und dergleichen wenigstens für die Zeit des individuellen Totenkultes zu steuern. Demgegenüber trat der Mangel an aktiven und organischen Bewegungs- und Betätigungsmöglichkeiten in den Hintergrund (auch Statuen und Bilder werden ja zuweilen lebend gedacht)[1]) und wird im Volksglauben und in der Sagenüberlieferung häufig durch fiktive Lebensäusserungen des Toten überwunden.[2]) Der

[1]) Vgl. die Sagen vom steinernen Gast, vom Freyr-Bild, von den blutenden und Ohrfeigen austeilenden Heiligenbildern usw. Zur Identität von Grabstein und Totem und dem daraus entspringenden Sagenkomplex von der Vitalität des Totenbildes s. *K. Ranke,* Rosengarten, Recht u. Totenkult 158 ff. Schliesslich sei auf die gemeinmenschlich bekannte Wesenseinheit des Gottes mit seinem Bild verwiesen.

[2]) Dem Toten wachsen die Haare und Nägel (Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1240), er blutet (z.B. bei der Bahrprobe, vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1046 ff.), schwitzt (*Bartsch,* Mecklenburg 2, 90; mdl. aus Malente, Holstein, von G. Fr. Meyer), schnarcht (s. oben S. 19). Er hört alles, was um ihn vorgeht: man darf ihn deshalb nicht beklagen (*Strackerjan,* Aberglaube u. Sage aus dem Herzogtum Oldenburg 1, 51); er muss noch eine Sonntagspredigt in den Kirche hören (*Kück,* Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide 263); man gibt ihm die Hand zum Abschied und spricht zu ihm (*Köhler,* Volksbrauch, Aberglauben u. Sagen im Voigtlande 253; *John,* Aberglaube, Sitte u. Brauch im sächs. Erzgebirge 125; Zs. f. österreich. Volkskde. 3, 118), ja, man fordert ihn bei seiner Einkleidung sogar auf, sich gelenkig zu machen und willig folgt er der Bitte (*Drechsler,* Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien 1, 294; *John,* Sitte, Brauch u. Glaube im deutschen Westböhmen 171; *Lehmann,* Sudentendeutsche Volkskde. 183). Ebenso schreibt man ihm die Fähigkeit, sehen zu können, zu: In Schlesien glaubt man, er beobachte die Trauer der Hinterbliebenen (*Drechsler,* Schlesien 1, 310; *Peuckert,* Schles. Volkskde. 234); die Siebenbürger Sachsen öffnen deshalb den Sarg, bevor er aus dem Hofe getragen wird, noch einmal, damit der Tote sich zum letzten Male umschauen kann (*Schullerus,* Siebenbürg. Volkskde.

Tod als wirkliches, physisches Ende wird für diese Glaubensstufe demnach erst mit dem Augenblick bedeutsam, wo der Ausdruck der menschlichen Physiognomie wie auch des übrigen Körpers zerstört wird, wo man also nicht mehr von einem Vertrautsein sondern von einem Fremdwerden, einem tatsächlichen Tod sprechen kann. Der Eindruck dieses stofflichen Verfalls muss für die erwachten Gemüter ein ungeheurer gewesen sein. Niederschläge davon haben sich in den alten Vorstellungen vom leichenfressenden Dämon erhalten. Erst eine spätere Zeit stellte die Verwesung in den Ablauf des natürlichen Geschehens und verknüpfte sie mit ihren Anschauungen vom Recht des Toten auf Pflege und Rücksicht.

---

130). Die Leiche weist auch Schmerzgefühle auf: Tränen dürfen nicht auf den Toten fallen, sie brennen ihn (Bavaria 2, 322). Im mittelalterlichen Strafrecht gehen die Misshandlungen von Leichen nicht nur auf vorbeugende Massnahmen gegen den Wiedergänger zurück (vgl. *Fischer,* Strafen u. sichernde Massnahmen gegen Tote, 1936), sondern auch auf den Gedanken, dass die Leiche physischen und sicher auch moralischen Empfindungen zugänglich ist und daher mehrfach bestraft, gepeinigt und auch getötet werden kann (*Schreuer,* Recht d. Toten 1, 359 ff.). Das tritt besonders klar in den Fällen hervor, in denen die zweite Bestrafung des Hingerichteten nicht in einer nochmaligen Tötung (Vierteilen vgl. *Osenbrüggen,* Alemannisches Strafrecht, 1860, 92; *Knapp,* Das alte Nürnberger Kriminalrecht, 1896, 58; Köpfen *Schreuer* a. a. O. 361), sondern lediglich in einer geringfügigen Verstümmelung besteht. Dass auch an den Körpern von Toten, die auf natürliche Art gestorben sind, solche nachträglichen Verletzungen und Diffamierungen vorgenommen werden, bestätigt nur, dass der Grundgedanke zu diesen Massnahmen in dem Glauben an die Sensibilität der Leiche liegt. Über einen solchen Fall berichtet die Papstgeschichte: Papst Stephan VI. lässt die Leiche seines Vorgängers Formosus (gest. 896) nach neun Monaten ausgraben, vor die Synode bringen, ihn seiner päpstlichen Gewänder entkleiden, in Laienkleider hüllen, ihm zwei Finger abhacken und ihn zuletzt in den Tiber werfen (*Mirbt,* Quellen zur Gesch. d.Papsttums, 3. Aufl. 1911, 100). Zahllose Sagen erzählen auch von aktiven Handlungen des Toten: er richtet sich auf der Bahre oder im Sarge auf (etwa um einen Rosenkranz an sich zu nehmen, vgl. Mitteil. d. schles. Ges. f. Volkskde. 1906, 113); unterhält sich mit anderen Toten (*Grimm,* Deutsche Sagen, 1. Aufl. 1, 149), er packt einen Leichenräuber und hält ihn fest (*Jahn,* Volkssagen aus Pommern u. Rügen 413; Handschr. G. Fr. Meyer 22 A, 34), rauft sich mit anderen, im gleichen Raum aufgebahrten Toten (*Meyer,* Schlesw.-Holst. Sagen 244) usw. Alle Beispiele sind mit Absicht aus der Zeit vor der Grablegung gewählt, weil bei ihnen am deutlichsten der Glaube an den lebenden Toten, d.h. an den mit Lebenskraft ausgestatten Leichnam, hervortritt.

Der Tote sieht in der ersten Zeit wie ein lebender Mensch aus und ist daher lebendig, d.h. rechtskräftige Persönlichkeit. Er fällt zwar durch sein ungewöhnliches Verhalten auf, das man aber auch an anderen Menschen beobachten konnte: die Regungslosigkeit am Schlafenden und Ohnmächtigen, das Fehlen der Sprache und des Gehörs am Stummen und Tauben. Das Alles waren auch Zustände, die dem frühen Menschen unfassbar waren und die daher eine übermenschliche Macht zu verraten schienen. Bedingte das eine die Verpflichtung zur Pflege und Anteilnahme, so führte das andere entweder, bei Totenfurchtkulturen, zur Abwehr des Verstorbenen oder, bei Totenverehrungskulturen, zu dem Wunsche, die ungewöhnlichen Kräfte des Toten, der doch immerhin einer der Ihren war, durch Zauber und Zwang zu aktivieren und sich ihrer zu versichern.

Grundlegend für die Gestaltung des Dreissigstbrauchtums war das Recht, das der lebende Tote nach indogermanischer Auffassung noch dreissig Tage lang an seinem Besitz hatte. Es äussert sich am sichtbarsten in dem diese Zeit über unverändert erhaltenen Zustand des gesamten Hauswesens. Nichts darf verschenkt oder verkauft, nichts umgestaltet oder neuorganisiert werden. Alles, besonders die persönlichsten Gebrauchsgegenstände, gilt noch im strengsten Sinne als Eigentum des Verstorbenen, das nicht ohne seinen Willen und seine Mitwirkung seinen Zugehörigkeitsbereich verändern kann. Selbst die zum täglichem Leben notwendigen Nahrungsmittel unterstehen in ihrer Verwendung, wie im Leben, seiner Verfügung. Man verzichtet entweder darauf oder geniesst sie mit seiner Genehmigung beim täglichen und festlichen Mahl, wobei er als Spender und Gastgeber gilt. So ist Totenspeisung ursprünglich aus der aktiven Beteiligung des Verschiedenen an der täglichen Tischgemeinschaft entstanden, wie wir es in einer Reihe von alten Bräuchen noch beobachten konnten.

Unberührt von diesem ideellen Rechtszustand blieb die Mitgabe des Totenteils, durch die dem Anspruch des Ver-

sstorbenen in realer Weise Genüge getan wurde. So wie dieses selber die primitivste Form des Totenrechtes, die Mitgabe des gesamten Besitzes, verdrängt hatte, wurde es ebenfalls später durch die noch heute herrschende, symbolische Ablösung des Gutes durch Ansagen des Todesfalles an das lebende und tote Inventar, das Verkünden des neuen Besitzers oder durch Auszahlung des Toten mit einem kleinen Geldstück ersetzt.

Auch die sehr urtümliche, heute nur noch wenig erhaltene, völlige oder teilweise Arbeitsruhe ist wohl nur aus dem Gedanken zu verstehen, dass ohne Anordnung des Toten als Leiter des Hauswesens nichts geschehen darf. Erst später mag die Absicht, die Ruhe des Toten nicht zu stören oder Rücksicht auf den Trauerzustand der Hinterbliebenen zu nehmen, in den Vordergrund getreten sein.

Rechtlich fundiert war auch die Verbindung des Toten zu seiner Gattin, zur weiteren Familie und zur Hausgenossenschaft. Dreissig Tage lang war die Frau noch mit dem Toten verheiratet und musste mindestens so lange die eheliche Treue halten. Die Rechte, die der Verstorbene nach uraltem Glauben an sie hatte, fanden ihre brauchtümliche Gestaltung in dem realen oder fiktiven Beischlaf, den die Frau diese Zeit über mit der Leiche, mit seinem Stellvertreter oder seinem Substitut führte oder in der völligen Abgeschlossenheit im verdunkelten Raum, durch die sie ihre bereitwillige Hingabe ausschliesslich an den Toten dokumentierte.

Alle diese Rechte des lebenden Toten sind mit dem dreissigsten Tage erloschen: Der Erbe tritt die Hinterlassenschaft an, der Hausstand darf geändert, Gegenstände aus ihm dürfen veräussert oder verschenkt werden. Gläubiger können ihre Forderungen anmelden und auf Erfüllung bestehen, die Witwe darf wieder heiraten, die Bereitschaft für den Verstorbenen hört auf, kurz, alles untersteht wieder dem freien Willen der Hinterbliebenen, bzw. des neuen Hausherren. Der Tote hat aufgehört, Rechtssubjekt zu sein, eine Eigenschaft, die nur dem Lebenden gebührt. Diese Schlussetzung spricht deutlich

für den Glauben, dass nunmehr jenes Wesen Mensch, dem man bis dahin noch Zugänglichkeit für die Angelegenheiten der menschlichen Umwelt zusprach, endgültig gestorben ist.

Im Recht des Verstorbenen war letzten Endes auch die Totenpflege begründet, die ihren Ursprung in dem starken Gemeinschaftsgefühl der Sippe findet, das die Lebenden wie die Toten und die Ungeborenen in einem grossartigen Zusammenhang und in einer tiefen Verpflichtung erfasst. Pflege des Toten war nicht nur auf Erhalt der realen Existenz durch Speisung oder Erwärmung, durch tatsächliche oder fiktive Hemmung des physiologischen Verfalls gerichtet, sie bestand auch in der freundlichen Einwirkung auf das Gemüt des Verstorbenen durch Unterhaltung, Spiel, Tanz, Gesang, Gelächter, Lob usw., durch all die Dinge, die das Leben erst lebenswert machen und die deshalb während dieser Zeit auch dem toten Familien- und Sippenmitgliede geboten werden müssen. Pflege des Toten war noch mehr; sie umfasste den Verstorbenen als Glied einer unendlichen Geschlechterkette, das für das Leben und Bestehen eben dieser Generationenfolge von unvergänglicher Bedeutung war und dem deshalb auch der tragenden Faktor diese blutgebundenen Gemeinwesens, der Friede, gegeben werden musste. Friede als sichernde Grundlage des menschlichen Daseins, als stärkstes Moment der gegenseitigen Bindung, des Füreinandereintretens, Friede als Grundelement des Gemeinschaftserlebens, der Zugehörigkeit zur Sippe, zum Volk, zu den Göttern, zum Bunde der Toten selbst.

Höchste Potenz der Totenpflege aber war, wenn die Hinterbliebenen, unter teilweiser Aufgabe ihrer eigenen Existenz, sich dem Toten anzugleichen, an seinem Dasein teilzunehmen suchten, zufrühst durch Nachfolge in den Tod, später durch dreissig Tage langes Anlegen der Totenfarben, Wachsenlassen der Haare, Enthalten von Nahrung usw. Sie setzte allerdings schon eine tiefere Erkenntnis in die Ohnmächtigkeit des Totenleibes, vielleicht auch schon den Glauben an ein Fortleben im Totenreich voraus, zugleich aber auch eine Liebe, die bis zur wirk-

lichen oder symbolischen Aufopferung ging und Zeugnis für das enge Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten ablegt.

Die Sorge um den Verstorbenen konnte also ihre Gestaltung in zwei Brauchtumsformen finden, in seiner vollen Beteiligung am Dasein der lebenden Sippengemeinschaft oder umgekehrt in einer Partizipation der Hinterbliebenen an seinem eigenen Zustand. Bedeutsam für die Auffassung vom Dreissigsten war die Gestalt, die man dem Toten in diesen Sitten und Vorstellungen gab. Der urtümlichen Auffassung vom Leben des Toten entsprach die Prothesis des Verstorbenen, die dreissig- oder vierzigtägige Teilnahme des lebenden Leichnams. Mit dem Aufkommen verkürzter Bestattungs- oder Verbrennungsfristen mag die Sitte entstanden sein, den Toten durch einen lebenden Menschen, ursprünglich einen Verwandten, abgeschwächt durch einen Freund, eine Person ähnlichen Aussehens, Alters, Namens usw. oder sogar durch vollkommen Fremde (Schauspieler, Arme usw.) zu ersetzen. Der Kerngedanke lag in der Einsicht begründet, dass in den nächsten Verwandten die Ströme gleichen Blutes und Erbgutes jenes geheimnisvolle Zusammenschlagen, jene verstandesmässig unfassbare Übereinstimmung und Verbindung schaffen, die es ermöglichen, dass sie den Toten voll und ganz vertreten, der Enkel den Ahn, der Bruder den anderen usw., ja dass sie im gegebenen Falle zu diesem selbst werden können, ein grossartiges und frühes Beispiel biologischer Erkenntnis.

Fassen wir die Ergebnisse kurz zusammen: Die Indogermanen betrachten mit dem dreissigsten bzw. vierzigsten Tage die Auflösung des Verstorbenen so weit fortgeschritten, dass sie das Leben in der Leiche, das nach uraltem Glauben noch in ihr steckt, für erloschen halten. Während der tote Körper bis dahin in engster Beziehung zu Haus und Gemeinschaft steht, geehrt und erfreut wird, Nahrung und Wärme empfängt, seine rechtliche Stellung erhalten bleibt, hören mit dem Dreissigsten diese Massnahmen zu seinen Gunsten auf; die tote Persönlichkeit, das lebende und nun erst endgültig verstorbene Individuum Mensch existiert nicht mehr.

B. Vorstellungen über das Weiterleben der Toten.

Selbstverständlich sind die Totenvorstellungen der Indogermanen mit dem Glauben an das kurzfristige Dasein des lebenden Leichnams nicht erschöpft gewesen. Auch nach dem völligen Vergehen des toten Körpers ist zu allen Zeiten an ein Weiterleben des Verstorbenen geglaubt worden. Dafür spricht schon die Verehrung der Familien- und Sippenahnen und vor allem der allgemeine Totenkult zu bestimmten Zeiten des Jahres, der nicht nur in einer Erinnerung besteht, sondern auf dem Glauben an eine tatsächliche Existenz beruht. Abgeschlossen sind lediglich die Beziehungen zu einer bestimmten Form des Verschiedenen, eben jenem individuellen Wesen, das den Überlebenden in seiner ganzen materiellen und geistigen Erscheinung bekannt und vertraut war und auf dem, wie vor dem Tode, so auch dreissig Tage nachher, die volle Verantwortlichkeit und Anspruchsfülle der Lebenden ruhte. Erst nach diesem Zeitpunkt ist der Tote aus der Gemeinschaft der Lebenden, nicht mit den Lebenden, ausgeschieden, der wirkliche Tod eingetreten, der Tote nun endgültig gestorben.

Jedoch wie zu Lebzeiten die Gemeinschaft für ihn die grosse Bindung war, ohne die er keinen Geltungsbereich hatte, kein Recht, keine Pf.lichten besass, ohne die er aus menschlichem und göttlichem Recht ausgestossen war, so wird er auch nach dem doppelten Tode in eine grössere Gemeinschaft, sei es die der Ahnen, der Sippentoten, der Schlachtgefallenen oder der aller Toten, aller Seelen, aufgenommen. Als was, in welcher Form und Ercheinung lebt er nun fort?

Der menschliche Körper selbst kam, wenigstens normalerweise, als Form der Totenexistenz nicht mehr in Frage. Wenn sich dennoch Vorstellungen vom »Lebenden Leichnam», der auch nach der Dreissigstzeit umgeht, von altersher bis heute erhalten haben, so handelt es sich fast immer um solche Tote,

die aus irgend einem Grunde im Grabe nicht verwesen konnten oder durften.[1]) Immer aber wird dieser Zustand als abschreckend und unerwünscht dargestellt. Im übrigen sind ja die Wiedergänger, z.B. die der nordischen Sagas, meist solche Tote, die kurz nach dem Sterbfall, also in der Zeit, in der der Körper noch lebend gedacht wird, umgehen.[2])

Schon früh mögen sich dagegen Seelenvorstellungen dem

---

[1]) Gründe, die dazu führen können, dass der Tote nicht verwest, sind etwa folgende: 1) Der Verstorbene ist zeitlebens ein bösartiger Mensch gewesen und wird nach seinem Tode zum Wiedergänger, Nachzehrer, Vampir usw. (s. *Geiger,* Art. »Nachzehrer», Hdwb. d. dt. Abergl. 6, 812 ff. und »Wiedergänger», ebda. 9, 570 ff.; *Schreuer,* Recht d. Toten 1, 372 ff.) . So schon in der nordischen Überlieferung: Der bösartige Hrappr der Laxdaelasaga geht nach seinem Tode um, belästigt und tötet Menschen, bis der Körper verbrannt und die Asche ins Meer geworfen wird. In der Grettirsaga wird Glam von einem Unhold getötet. Nachdem er unter einen Steinhaufen begraben worden ist, beginnt er Menschen an seinem Grabe und in den Bauernhöfen zu töten, bis Grettir der Leiche den Kopf abhaut und an das Gesäss setzt. In Böhmen herrscht noch heute der Glaube, dass diejenigen, die zu Lebzeiten durch Zauber fest, d.h. vor dem Erschiessen und Erschlagen sicher waren, nach dem Tode nicht verwesen (*Grohmann,* Aberglaube und Bräuche aus Böhmen 193). Während also der normale Tote sein Ende im vollzogenen Verwesungsprozess findet, muss an dem unverwesten Wiedergänger der »Tod» gewaltsam vollzogen werden, vgl. dazu *Königslöw,* Das religiöse Motiv als gestaltende Kraft der deutschen Volkssage (1935) 59. 2) Ebenso können Menschen, die durch einen Unfall, eine Gewalttat oder vor allem durch Selbstmord ums Leben gekommen sind, nicht der körperliche Auflösung verfallen (*Geiger,* Art. Selbstmörder», Schweiz, Arch. f. Volkskde. 26, 150; *His,* Totenglaube in d. Gesch. d. german. Strafrechts 6; *Zelenin,* Russische Volkskunde 327; *Lévy-Bruhl,* Das Denken der Naturvölker (1921) 287. 3) Das Gleiche ist der Fall bei Toten, deren Einkleidung, Sarglegung, Bestattung usw. nicht ordnungsgemäss oder nach ihrem Wunsche vor sich gegangen oder denen nicht ihr Recht auf die üblichen Formen der Totenpflege geschehen ist. In Böhmen glaubt man z.B., dass der Tote in einem Hemd, das am Samstag gesponnen und am Sonntag vor der heiligen Messe gemangelt ist, weder ruhig liegen noch verwesen kann (*Grohmann,* Abergl. u. Gebräuche aus Böhmen 192). Tote, deren Namen nicht aus ihren Kleidern entfernt worden ist, verfaulen nicht (Hdwb. d. dt. Abergl. 8, 1034). Die tote Thorgunna der Eyrbyggjasaga (T6ule 7, 126 ff.) muss umgehen, weil ihr Bett nicht, die tote Melissa, die Gattin des korinthischen Tyrannen Periander, weil ihre Kleider nicht nach Wunsch mit verbrannt worden sind (*Herodot* V, 92). 4) Nach christlicher Auffassung kann dagegen Erhaltung der Leiche, verbunden mit Wohlgeruch, ein typisches Zeichen der Heiligkeit des Verstorbenen sein, vgl. die zahlreichen Belege bei *Schreuer,* Recht d. Toten 1, 379 f.

[2]) *His,* Totenglaube in d. Gesch. d. german. Strafrechts 4.

zweiten Tod angeschlossen oder selbständig aus ihm entwickelt haben. Dabei sind zahlreiche Formen dieser neuen Ercheinung von der schon fast stofflosen, unsichtbaren Seele über den sichtbaren Totengeist, der aber noch aus ganz feiner, ätherischer Materie besteht, bis zum handfesten Gespenst möglich. Die Gestalt ist entweder die eines Tieres, wobei nicht immer klar zu erkennen ist, ob Epiphanie der Seele oder Verwandlung vorliegt, oder eines beliebigen Gegenstandes, meist aber eines Menschen, gewöhnlich in der früheren Gestalt des Verstorbenen.[1]) Aber die Grundlagen des Totenglaubens, in dem das Dreissigstbrauchtum eingefügt ist, beruhten keineswegs auf Vorstellungen von einer immateriellen, schattenhaften Existenz. Solche fliessenden, blut- und wesenlosen Daseinsformen entsprachen nicht dem konkreten Denken dieser Menschen, die sich das Leben nach dem Tode durchaus körperlich, handgreiflich, wie es um sie selber pulsierte, gestalteten. So ist auch das weitere Fortleben durchaus materiell gedacht, der Tote erhält einen »zweiten Leib».[2]) Ich wende diesen Ausdruck mit Absicht an, um die krampfhaften Formulierungen »Körperseele», »stoffliche Seele», »Totengeist» usw. zu vermeiden; denn unter »Seele» verstehen wir heute nun einmal gemeinhin die stofflose Form der Totenexistenz, die schon zeitlebens im Menschen vorhanden ist und auch der »Geist» entspricht nicht der handfesten Erscheinung, mit der es die Lebenden oft genug bei den Wiedergängern zu tun haben. Das Dreissigstbrauchtum aber bot, wenigstens in seiner reinen und ursprünglichen Form, keinen Raum für solche abstrakten Gebilde. Hier wurde der »lebende Leichnam» in voller Körperlichkeit geehrt und gepflegt, und so wird auch dem

---

[1]) Zu den verschiedenen Erscheinungsformen der Seele vgl. die übersichtigen Artikel »Geist» von *Mengis* Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 472 ff. und »Tote» von *Geiger,* ebda. 8, 1019 ff.

[2]) S. dazu auch *Strasser,* Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen (1934). Ferner *Peuckert,* »Der zweite Leib», Niederdt. Zeitschr. f. Volksde. 17 (1939), 174 ff., der den Ausdruck auf das Doppelgängerlebnis anwendet.

endgültig Gestorbenen konsequent im weiteren Dasein der Neuleib gegeben.

Im alten und heutigen Volksglauben, wie er in Sitten und Sagen am klarsten zutage tritt, wird über diese Form der Totenerscheinung nur mehr wenig ausgesagt. Das liegt nicht so sehr an der lebendigen Überlieferung, denn hier ist der alte Glaube noch stark vorhanden, als vielmehr an der Ausdrucksform, in der diese Vorstellungen ihre Gestalt finden. So wird in den Sagen z.B. nur selten genauer gesagt, wie man sich den umgehenden Toten vorstellt. Meist heisst es, dass jemand nach seinem Tode wiederkommt, spukt, erscheint usw. Wir wissen nicht, ob die Seele, ein Geist oder ob schliesslich der Leichnam selbst gemeint ist.

Eine Reihe von Umständen lässt uns aber in vielen Sagen und alten Glaubensüberlieferungen erkennen, dass der Tote weder immateriell als Seele oder Geist noch als lebender Leichnam gedacht ist. Das ist z.B. der Fall, wenn zu Lebzeiten Verstümmelte nach ihrem Tode in körperlicher Unversehrtheit und durchaus leibhaft umgehen und etwa ihre einzelnen Stücke zusammensuchen oder überhaupt Handlungen vollbringen, zu denen ein ungehemmter physischer und massiver Einsatz erforderlich ist. Ein paar Beispiele für viele: Ein Hingerichteter, dessen Leiche in Stücke gehauen und an verschiedenen Orten begraben worden ist, geht in der Geisterstunde lärmend um und sucht seine Körperteile zusammen.[1]) Bei Ruda in Posen soll einst eine Jungfrau von Räubern ermordet worden sein. Um ihren Schmuck zu bekommen, schneiden ihr die Unmenschen die Ohren und Finger ab. Die Tote geht dann als weisse Jungfrau unversehrt am Tatort um und dreht allen Leuten, die ein schlechtes Gewissen haben, den Hals um (trotzdem ihr die Finger abgehackt sind).[2])

Zahlreiche andere Sagen erzählen, dass solch ein Wieder-

[1]) *Eckart,* Südhannoversches Sagebuch (Lpz. o. J.) 10. *Schambach-Müller,* Niedersächs. Sagen 47 N:o 68.

[2]) *Knoop,* Sagen aus Posen (1893) 149.

gänger körperlich umgeht, niest, lacht, Ohrfeigen austeilt, aufhockt, mit anderen ringt, mit einer Frau Kinder zeugt, mit den Lebenden in friedvoller Gemeinschaft lebt, sie und ihr Eigentum schützt usw., während sein Gerippe, wie sich bei nachträglicher Ausgrabung dann herausstellt, im Grabe liegt. So erzählt schon der jüngere Plinius in einem Brief an seinen Freund Licinius Sura,[1]) dass in Athen ein grosses Haus durch das nächtliche Erscheinen eines Toten in der Gestalt eines Greises mit langem Bart und rasselnden Ketten an Händen und Füssen unbewohnbar geworden sei und seine Ruhe erst wieder erlangt habe, nachdem ein von dem Philosophen Athenodorus im Hofe gefundenes, an Ketten gschlossenes (!) Gerippe ordnungsgemäss bestattet worden sei.[2]) Eine ähnliche Begebenheit wird aus dem mittelalterlichen Ferrara berichtet. Auch hier wurde ein Palast infolge nächtlichen Lärms, der sich regelmässig wiederholte und dessen Ursache trotz aller Nachforschung nicht entdeckt werden konnte, unbewohnbar. Ein Student erbot sich, in dem Hause zu wohnen, wenn man ihm für zehn Jahre ein Zimmer ohne Miete einräumen wolle. Nachts kam ein an Händen und Füssen gefesseltes Gespenst, das beim ersten Tagesgrauen hinausging; der Student folgte ihm mit einer geweihten Kerze bis in den Keller, wo es verschwand. Man grub dort die Erde auf und fand ein Gerippe. Dasselbe wurde unter den gebräuchlichen Zeremonien begraben und mehrere Messen für den Verstorbenen gelesen. Seitdem hörte man in dem Palast nichts wieder.[3]) In einer schwedischen Sage übernachtet eine Dame in einer Gastwirtschaft. Um Mitternacht erscheint ihr eine Frau mit langen hellen Haaren und erzählt, dass sie die Wirtin des Hauses und von ihrem Mann ermordet sei. Sie sei unter der Diele des Zimmers begraben. Die Dame flicht ihr ihren Verlobungsring ins Haar und verspricht ihr Gerechtigkeit. Am

[1]) *Plinius,* Epistula VII, 27.

[2]) Vgl. auch *Stemplinger,* Antiker Aberglaube 60.

[3]) *Wasmannsdorf,* Die religiösen Motive der Totenbestattung 6.

anderen Tage lässt sie die Diele aufbrechen, und man findet ein Gerippe. Bei der Hirnschale lag der Ring, an eine Haarlocke gebunden.[1] Knoop kennt eine Sage aus Posen, in der ein Ermordeter als Barbier spukt, die Leute rasiert und zuweilen auch tötet und der erst erlöst wird, nachdem seine Gebeine unter dem Pferdestall ausgegraben worden sind.[2] In einer Schweizer Sage erscheint ein Grenadier nach seinem Tode in voller Gestalt. Als man in einem Keller das Gerippe ausgräbt und auf einem Friedhof bestattet, wird das Gespenst nicht mehr gesehen.[3] Nach einer saarländischen Sage kommt ein mit Ketten rasselnder, lauthals schreiender Toter erst zur Ruhe, als man sein in einer Nische vermauertes Gerippe auf dem Kirchhof beisetzt.[4] Ebenso entpuppt sich schliesslich ein in Gestalt eines schwarzen Mannes umgehender Toter mit einem goldenen Becher in der Hand als Gerippe, als man an der Stelle nachgräbt, wo er immer verschwand.[5]

Wir sehen also, dass nicht der Leichnam und ebenso nicht die stofflose Seele, die sich zudem nach gemeinverbreitetem Volksglauben nur so lange im Diesseits aufhält, bis der Körper bestattet oder vergangen ist, hier umgeht, sondern der Tote in einem neuen Leib. Dass der Zusammenhang dieser körperlichen Totenerscheinung mit dem bestatteten Gerippe in den erwähnten Sagen ein sehr enger ist, liegt an der speziellen, darauf ausgerichteten Auswahl. Im übrigen scheint mir das auch der verborgene Gedanke in dem alten eddischen Helgiliede zu sein: Der Tote, schon längst bestattet, kommt aus dem Totenreich, zum Grabhügel und verbringt eine Liebesnacht mit seiner Gemahlin Sigrun. Hier erscheint die Identität des Toten im Jenseits mit dem Verstorbenen im

1) Zs. d. Ver. f. Volkskde. 10, 201.
2) *Knoop*, Sagen aus Posen 157 f.
3) *Müller*, Sagen aus Uri 2 (1929), 182.
4) *Lohmeyer*, Sagen des Saarbrücker u. Birkenfelder Landes (2. Aufl. 1924) 81.
5) *Kunze*, Suhler Sagenbuch (1920) 84. Weitere Beispiele etwa *Wolf*, Hess. Sagen 100 N:o 146; *Pröhle*, Unterhartzische Sagen 95 N:o 227; *Knoop*, Sagen aus der Provinz Posen (1893) 157 N:o 3 usw.

Grabe und der körperlichen Erscheinung, die noch geschlechtlicher Potenz fähig ist, ebenso diskrepant wie in einem grossen Teile der Sagen, die von den Toten im Berge handeln.[1] Den ertrunkenen Thorstein Dorschbeisser der Eyrbyggjasaga z.B., dessen Körper verschollen war, gewahrte ein Schafhirt, wie er in den heiligen Ahnenberg seiner Sippe einzog und dort mit fröhlichem Lärm und Hörnerschall empfangen und zu seinem früher verstorbenen Vater geführt wird, dessen Leichnam ebenfalls nicht in dem Berg beigesetzt worden war[2]. Die Toten dieser Sagen führen also ein menschlich-körperliches Dasein fern von ihrem Grabe und ihrem Leichnam, ein weiterer Beweis für die Tiefe und Kraft des Glaubens an eine Wiedergeburt in einem neuen Leib.[3] Zur festen, geprägten Vorstellung ist dieser Glaube dann im indischen Totenritual geworden. Im Rigveda ruft man dem Toten, ehe er auf den Scheiterhaufen gelegt wird, zu: »Geh hin, geh hin auf den alten Pfaden, darauf früher unsere Väter fortgezogen. Vereine dich mit den Vätern und mit Yama (dem Herrscher der Seelen), mit dem Schatz deiner Opfer und guten Werke im höchsten Himmel. Lass alles Gebrechen dahinten und kehre wieder heim; vereinige dich mit deinem Leibe kraftgeschmückt».[4] Diese Vereinigung mit dem kraftgeschmückten Leibe kann sich nicht auf den Leichnam, der ja verbrannt wird, sondern nur auf eine Wiederverkörperung in einem neuen Leibe beziehen, wie das auch sehr richtig Eckhardt erkannt hat.[5]

In diesem Aspekt ist wahrscheinlich auch der bei den Indogermanen auftretende Wechsel von der Bestattung zur Verbrennung und, vielfach noch vor der Einführung des

1) S. dazu *Hartmann*, Der Ahnenberg, Arch. f. Rel. Wiss. 34 (1937), 201 ff.
2) Eyrbyggjasaga 114; ähnliche Vorstellungen Gislasaga Kap. 21; Njalssaga 14, 9 usw.
3) S. dazu *K. Ranke*, Rosengarten, Recht u. Totenkult 150 ff.
4) *Oldenberg*, Religion des Veda (3/4. Aufl. 1923) 58, 564.; Ders., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 27 ff.
5) *Eckhardt*, Irdische Unsterblichkeit (9137) 109.

Christentums, das Wiederaufkommen der alten Beisetzungsart weder als radikaler Umbruch im Totenglauben noch als Rückfall in »praeanimistische» Glaubensstufen aufzufassen. Wenn wir den Indogermanen den Glauben an die Wiederverkörperung in einem zweiten Leib unterstellen wollen, bedeuten Begräbnis oder Verbrennung am dreissigsten oder vierzigsten Tage nur Modifikationen einer Beseitigung des diese Zeit über noch lebend gedachten Leichnams, während durch alle Wandlungen dieser nur den toten Körper betreffenden Vernichtung hindurch der erlösende Glaube an den zweiten Leib bestanden hat. Auf diese ideologische Kontinuität weisen ja schliesslich auch die gleichen Bräuche bei den so verschiedenen Beseitigungsverfahren: Totenbegabung, Hügelung, Hausung, Hegung usw.[1])

Nur sehr kurz konnten die eigentlich selbstverständlichen Vorstellungen von den Lebensformen der Toten nach dem Vergehen der Leiche gezeigt werden. Dem konkreten Dreissigstbrauchtum mit der fast ausschliesslichen Betonung der körperlichen Existenz Mensch entsprach eine gleich materielle Form der weiteren Totenerscheinung. Dass diese nicht nur den typischen Wiedergängern, den unruhigen Verstorbenen, über die in den Sagen ja fast nur berichtet wird, eigen ist, ergibt sich aus den Vorstellungen vom frohen und tätigen Leben der Toten im Ahnenberg, im gemeinsamen Totenreich, in der Grabfeld- und Friedhofsgemeinschaft oder im Einzelgrab. »Trefflichen Trank trinken wir noch . . . keiner singe uns Klagelieder», heisst es im Helgilied.[2]) Das feucht-fröhliche Dasein des einsamen Säufers im Einzelgrab schildert ein Epitaph aus Narbonne:

»[Eo] cupidius perpoto in monumento meo,
Quod dormiendum et permanendum heic est mihi».[3])

[1]) S. dazu *K. Ranke,* Rosengarten, Recht und Totenkult 145 ff.
[2]) Helgavida Hundingsbana II, 41; Thule 1, 152.
[3]) *Buecheler,* Carmina latina epigraphica (1895) 788.

Bei den Mordwinen erzählt der Tote beim Leichenmahl von der Unterwelt, und wie angenehm der Aufenthalt dort sei.[1]) Die Toten auf den Friedhöfen pflegen die Geselligkeit: Sie unterhalten sich,[2]) oder besuchen einander des Nachts,[3]) zu bestimmten Zeiten halten sie auch Gottesdienste in der nächsten Kirche ab[4]) usw. Sie treten auch in lebendiger Aktivität für ihre Nachkommen ein: Einmal wurde der Ort Wehrstedt bei Halberstadt von Feinden überfallen. Schon erlagen die Einwohner der Übermacht. Da standen die Toten aus den Gräben auf und wehrten dem Feinde tapfer. So retteten sie ihre Kinder, und der Ort wurde zu ihrem Gedächtnis Wehrstedt genannt.[5]) Ähnliches weiss die Sage von den Toten zu Lenggries in Bayern zu erzählen, die sich 1752 beim Einbruch der Trenkschen Soldaten zum Schutz ihrer Nachkommen erhoben und die Eindringlinge verjagten.[6]) Und im Vertrauen auf diese Hilfsbereitschaft rief z.B. 1474 eine alte Frau in Glarus die Toten im Beinhause auf, weil sie glaubte, das Land sei in Gefahr.[7]) Auch einzelne, schon längst Verstorbene erweisen sich als äusserst hilfreich. Auf dem Edelhofe in Cattenstedt bei Blankenburg am Harz wohnten die beiden adeligen Fräulein Antoinette und Henriette. Auch nach ihrem Tode waren sie in der Wirtschaft äusserst tüchtig, beaufsichtigten die Drescher, waren beim Aufmessen des Getreides zugegen und verschlossen die Kornböden. Sie sagten schon zu Lebzeiten zu den Dreschern: »Fürchtet euch nicht wenn wir wiederkommen und kontrollieren; wir tun niemanden etwas zuleide.»[8]) Der verstorbene Altbauer auf dem Lukashofe bei Keppeln im Kreise Kleve passte auf alle Arbeiten auf und haute einst dem Pferdeknecht, als er das

[1]) S. oben S. 215 f.
[2]) *Tettau u. Temme,* Die Volkssagen Ostpreussens 167.
[3]) *Peuckert,* Schlesische Volkskde. 120.
[4]) S. Artikel »Geistermesse», Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 536 ff.
[5]) *Sieber,* Harzlandsagen (1928) 193.
[6]) *Sepp,* Altbayrischer Sagenschatz (1876) 562.
[7]) *Thürer,* Kultur d. alten Landes Glarus (1936) 426.
[8]) *Sieber,* Harzlandsagen 183.

Futter nicht richtig aufschüttete, ein paar ordentliche Ohrfeigen herunter.[1]) Erzählungen dieser Art finden wir in jeder alten und neuen Sagensammlung, so dass sich weitere Ausführungen erübrigen.

Woher diese neue Körperlichkeit kommt, steht in keinem Fall zur Debatte. Sie ist das Erzeugnis einer urmetaphysschen, religiösen Kraft und steht somit auf einer anderen Ebene als der kausaler Reflexionen.[2]) Wir haben ja etwas Ähnliches im nordischen Fylgien- und Seelenglauben, wo der oft im Menschen lebende Folge- und Lebensgeist zu gewissen Zeiten und unter bestimmten Bedingungen materielle Gestalt annehmen kann. Ich erinnere nur an Bjarki, dessen Geist in Gestalt eines Bären kämpft, während der Körper zu Hause liegt und schläft. Mit Verstand und Logik ist diesen Phänomen ebensowenig beizukommen wie etwa der im übrigen ja auch ähnlich gearteten Lehre von der Auferstehung des Fleisches in den meisten Kulturreligionen.[3])

Immerhin wird man wohl sagen dürfen, dass die Vorstellung vom »zweiten Leib» unter stärkster Mitwirkung des Traumbildes geschaffen worden ist, jenes bewegenden und bildenden Momentes also, dass auch zur Gestaltung des Glaubens an die zeitlose oder begrenzte Unsterblichkeit des Leichnams wesentlichst beigetragen hat. Diese leibliche »Auferstehung» des Toten im Traum tritt, um ein Beispiel anzuführen, sehr prägnant in der altisländischen Laxdaelasaga in Erscheinung: Gudrun, die Witwe Thorkels, geht jede Nacht mit ihrer Enkelin Herdis in die Kirche, um dort zu beten. In einer Nacht, wird erzählt, träumte der jungen Herdis, dass eine Frau zu ihr käme, die war in wollenem Mantel, und um den Kopf hatte sie ein Tuch geschlungen; sie schien ihr nicht angenehm von Aussehen. Die Frau begann zu sprechen: »Sage du das deiner Grossmutter, dass ich schlecht

[1]) *Zaunert*, Rheinlandsagen 2 (1924), 210.
[2]) So auch *K. Ranke*, Rosengarten, Recht u. Totenkult 152.
[3]) S. dazu oben S. 17.

mit ihr zufrieden bin, denn sie wälzt sich alle Nächte über mir und lässt so heisse Tropfen (= Tränen) auf mich fallen, dass ich ganz und gar davon brenne. Und das sage ich zu dir deshalb, weil du mir etwas besser gefällst; indessen schwebt auch über dir etwas Sonderbares, und doch würde ich schon mit dir auskommen, wenn ich nur Ruhe fände vor Gudrun.» Darauf erwachte Herdis und erzählte Gudrun ihren Traum. Diese liess am Morgen darauf die Bretter des Fussbodens in der Kirche aufheben, dort, wo sie gewohnt war, zum Gebet niederzuknien. Sie liess dort in die Erde graben. Da fand man in der Tiefe Gebeine, die waren schwarz und unheimlich; man fand da auch ein Brustgehänge und einen grossen Zauberstab. Daraus schloss man, dass dort das Grab einer Zauberin gewesen war. Die Gebeine wurden weit fortgeschafft an eine von Menschen möglichst wenig begangene Stelle.

Hier liegt der Zusammenhang zwischen der Traumgestalt und den Gebeinen ebenso offen auf der Hand wie in den oben erwähnten Sagen von den leibhaftigen Wiedergängern und ihren im Grabe modernden Gerippen. Dieser Glaube an den zweiten Leib des Toten, wie ihn ja, in einen transzendentalen Bereich gerückt, auch die eudämonistisch ausgerichteten Jenseitsvorstellungen einer ganzen Reihe von Primitiv- und Kulturreligionen haben (darunter auch die germanische Walhall), ist jedenfalls nur die natürliche Konsequenz aus der konkreten und diesseitsverknüpften Anschaulickeit des Indogermanentums.

C. *Totenfurcht oder Totenverehrung?*

Es muss zum Schluss noch einmal auf die schon häufiger erwähnte Frage eingegangen werden, welche Auffassung den Vorstellungen und Bräuchen um den Dreissigsten zu Grunde liegt: Furcht vor dem Toten oder Sympathie für ihn. Die Klärung dieses Problems ist von grösster Bedeutung für das gesamte indogermanische Kulturbild.

Bei den Indogermanen, und besonders deutlich erkennbar noch bei Germanen, Griechen, Römern, Slawen und Indern war ein wesentlicher Teil des familialen, sozialen und staatlich-politischen Lebens auf das Verhältnis der Lebenden zu den Toten und seinen Ausdrucksformen in Glaube und Sitte aufgebaut. Die Bindung des Rechtes an die Toten (Grabstätte als Rechtsorte), die Beziehungen der chthonischen und Totenmächte zu der vegetabilischen, animalischen und häuslichen Fruchtbarkeit, zu den Jahreskulten (Mittwinter, Fastnacht usw.) und Hochfesten des menschlichen Lebens (Geburt, Hochzeit), die bedeutsame Rolle der Ahnen im Familien- und Sippenaufbau, schliesslich die wichtige Stellung des Totenkultes im Gesamtgefüge der Religion, bezeugen das starke Hereinragen der Totenwelt in die Verhältnisse der Lebenden. Das ist nur möglich, wenn die Beziehungen zu den Verstorbenen keine abwehrenden, gespannten oder auch nur gleichgültigen, sondern vertraute, d.h. nicht gemütliche, sondern auf Sitte und Gesetz aufgebaute waren.[1])

Diese Grundeinstellung kehrt eindeutig auch in den grossen Bezirken des Dreissigstglaubens, d.h., im ganzen genommen, des gesamten indogermanischen, individuellen (und natürlich auch des allgemeinen) Totenkultes wieder. Wenn in weiten Kreisen volkskundlicher Forschung diese Tatsache nicht nur negiert, sondern immer wieder sogar das Gegenteil behauptet worden ist, so liegt das an einer Reihe von Elementarfehlern, die für die indogermanische Kulturforschung (und nicht nur für diese!) von grösstem Verhängnis geworden sind.

Der wesentlichste war, dass man immer wieder die indogermanischen Volksüberlieferungen mit den Anschauungen der Primitiven über den Tod identifizierte. Ohne Zweifel hat die Methode völkerkundlichen Vergleichs, besonders bei Anschauungen, die gemeinmenschlicher Veranlagung und Mentalität entsprechen, ihre volle Berechtigung, aber nicht um ausschliesslich und in extenso eine generelle »primitive Geistigkeit», »Kollektivgefühle» oder dergleichen zu eruieren, sondern auch und meines Erachtens vornehmlich, um das Wesen der einzelnen Völker und Kulturgemeinschaften durch den Vergleich dessen, was sie aus diesem urtümlichst Menschlichen geschaffen haben, von einander abzuheben und dadurch kenntlich zu machen. Verfehlt ist auch die hemmungslose und unkritische Übertragung kultureller und volksreligiöser Vorstellungen aus der Zeit nach der Einführung des Christentums auf die alten Anschauungen und Bräuche. Selbstverständlich besteht in vielen Erscheinungen volkstümlicher Kultur Kontinuität zu frühen, vorschristlichen Formen; gerade das Dreissigstbrauchtum zeigte ja, wie sich die alten Glaubensformen trotz christlicher Einflussnahme im wesentlich bis heute erhalten haben. Aber weite Gebiete des frühen Glaubensgutes, vor allem die alte Weltordnung selbst mit der so ausserordentlich expressiven Geltung der Totenmächte, sind doch durch die neue Religion zersetzt oder wesentlich umgestaltet worden, während andererseits fremde Anschauungen eingeführt und dem Volksdenken in jahrhundertelanger Mission eingehämmert wurden; in unserem engeren Bereich des Totenglaubens etwa die Vorstellungen von der Unreinheit der Leiche, von dem Trauergefühl um den Toten usw. So konnte es zu der bemerkenswerten Tatsache komme, dass in der Forschung Totenverehrungsformen, auch der neueren Zeit, als verderbt, sekundär, unecht oder als christlich inspiriert angesehen wurden, während die Elemente der Totenfurcht als alt und wesenseigen dahingestellt wurden. Andererseits wurden vielen urtümlichen Vorstellungen und Bräuchen Gedanken der Abwehrmagie unterstellt, die z.T. erst in modernen, fremdbeeinflussten Formen, vorhanden, z.T. erst in sie hineingeheimnisst worden sind.

Wir sahen das bei der Trauerkleidung, die als Abwehr-

[1]) *K. Ranke,* Rosengarten, Recht u. Totenkult 144; Ders., Die Toten im Recht und Brauch der Lebenden, Ber. über die Kieler Ahnenerbetagung 1939 (1944) 44.

massnahme, Täuschungsmanöver usw. gedeutet wurde, während sie auf den grossen Gedanken einer Teilnahme am Totendasein zurückgeht. Das Abschliessen von der Aussenwelt, das seinen Grund in der rechtlich fundierten Bereitschaft und Hingabe an den Toten findet, wird häufig als Versteckenspielen vor den lebensfeindlichen Gelüsten des Verstorbenen aufgefasst. Die Leichen- und Gedenkmahle wurden als physische Stärkung gegen den Toten erklärt, während sie ihren Sinn in der uralten Tischgemeinsachaft mit dem Toten finden und in ihrem Abschluss die feierliche Liquidation der Beziehungen zum »lebenden Toten» bedeuten. Das rituelle Lachen, die cachinni, sollten Sicherungsmassnahmen gegen den Verschiedenen sein, während es ein Akt der Totenpflege, das Darbieten eines wichtigen Agens des menschlichen Lebens war. Mortuis nihil nisi bene, denn der Tote könnte sich rächen, wenn man schlecht von ihm redet. Dass Preislied und rühmendes Gespräch aus einfacher menschlicher Pietät und Liebe zum Toten herrühren können, wurde nicht gesehen oder nicht geglaubt. Totenbeschwörung musste Bannung, unbedingte Apotropie, allenfalls Nutzung des Toten sein. Wir konnten feststellen, dass es sowohl in der Aktivierung der Totenkräfte wie in einer Sorge um das Schicksal des Toten bestand. Ebenso wurde die Umwandlung als Abwehr, magische Fesselung des Toten an seinen Ruheplatz gedeutet, während sie in Wahrheit aus dem wunderbar tiefen Gedanken, dem Toten den Frieden der Sippe durch Hegung zu geben, entstanden ist. Selbst die Totenspeisung wird aus Angst der Hinterbliebenen vor dem Verstorbenen erklärt, der sich rächen könnte, wenn ihm sein Recht nicht geschehe. Wir sahen dagegen, dass sie einfach in der Totenpflege begründet ist, gleich dem Darbieten von Wärme, Licht, Spielen, Tänzen, Gesang, ähnlich dem Bestreben, dem Verstorbenen für eine Zeit den ungebrochenen Ausdruck der menschlichen Physiognomie durch Konservierung, Auflegen von roter Lebensfarbe oder von Masken zu erhalten.

Der indogermanischen Wesensart war das Tremendum vor dem Tod natürlich eben so gut bekannt wie die Furcht vor den unruhigen Toten, den schädigenden Wiedergängern. Es mag ihr auch primitiv die Angst vor den Toten gemeinhin eigen gewesen sein. Rudimente davon haben sich ja genügend bis heute erhalten. In den konstitutiven Brauch- und Vorstellungsbereichen um den Toten und sein Schicksal scheinen die Indogermanen diese Archaismen jedoch schon sehr früh, zum mindesten in den historisch greifbaren Zeiten, überwunden zu haben. So weit wir zurückblicken können, besteht bei ihnen die grosse Einheit zwischen den Verstorbenen, den Ahnen und den Lebenden, die ihren sinnfälligsten Ausdruck in dem lokalen Zusammenfall der Toten- mit der Rechts- und Kultstätte findet, worauf John Meier und ich in jüngsten Veröffentlichungen ausdrücklichst hingewiesen haben.[1]) Aus diesem sicher sehr alten Gefühl der Kommunio heraus können ihnen auch die Vorstellungen von der ausgesprochenen Unreinheit der Leiche, des Sterbehauses oder der Trauernden, die dreissigtägige Buss- und Sühnezeit, die sich hieraus ergibt oder das Gefühl der Demütigung und Erniedrigung vor dem von den Göttern gesandten Tod nicht ursprünglich eigen gewesen sein. Wir finden diese Anschauungen vor allem bei den Orientalen. Die Juden z.B. halten den menschlichen Leichnam für unrein, beschleunigen die Bestattung nach Möglichkeit und legen die Totenäcker in gemessener Entfernung von den Wohnungen der Lebenden an. Nur wenig hiervon ist später durch völkische und kulturelle Einflussnahme in den indogermanischen Totenglauben gedrungen. Wenn wir daraufhin wieder speziell den indogermanischen Dreissigsten betrachten, so sehen wir, wie er sich in seiner Grundhaltung stark von dem gleich langen orientalischen Totentermin abhebt. Auf der einen Seite eine dreissigtägige Buss- und

---

[1]) *J. Meier,* Ahnengrab und Rechtsstein (1950), vgl. auch Ders., Ahnengrab und Brautstein (1944). Auf meine Untersuchung über Rosengarten, Recht und Totenkult (1950) wurde schon verschiedentlich hingewiesen.

Sühnestimmung (im alten Testament), masslose Trauer (Juden, Vorderasien), Erniedrigung und die Gefühle der Unreinheit usw. Auf der anderen Seite eine ausgedehnte Totenpflege, eine fundamentale Verknüpfung mit dem Recht des Verstorbenen, eine aktive Teilnahme der Toten am Leben der Hinterbliebenen.

So hat sich auf einem weiten Wege ein bedeutsames Stück indogermanischen Totenglaubens zu einem Bilde von tiefer Eindringlichkeit abgerundet. Eine biologische Erkenntnis von ungeheurer Tragweite und erschütternder Wirksamkeit wurde überwunden durch das Ethos von der Teilnahme der Lebenden am Dasein der Toten und der Toten am Dasein der Lebenden, durch die Erkenntnis, dass wir alle Glieder einer grossen lebendigen Kette sind, organisch gefügt an die Vorangegangenen und an die Kommenden.

VERZEICHNIS DER WICHTIGSTEN UND HÄUFIGER ZITIERTEN LITERATUR.

Abeghian, Der armenische Volksaberglaube, Diss. Jena 1899.

Amira, Grundriss des germanischen Rechts, 3. Aufl. Strassburg 1913.

Ders., Die germanischen Todesstrafen. Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 31 (1922), 3. Abhandl.

Andree, Braunschweiger Volkskunde, 2. Aufl. Braunschweig 1901.

Ders., Ethnographische Parallelen und Vergleiche, 2 Tle. Leipzig 1878, 1887.

Arbmann, Seele und Mana, Arch. f. Rel. Wiss. 1929, 1931.

Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern, Giessen 1929.

Augusti, Die Feste der alten Christen, Leipzig 1820.

Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 2. Aufl.Basel 1925.

Balogh, Tänze in Kirchen und auf Friedhöfen, Niederdt. Zs. f. Volkskde. 6.

Bastian, Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, Berlin 1893.

Bavaria, Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern, München 1860 ff.

Benndorf, Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken, Denkschr. d. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Wien, 1878 ff.

Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 2. Aufl. 1914.

Ders., Kultur und Religion, Göttingen 1924.

Bethe, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen, München 1935.

Bickel, Homerischer Seelenglaube, Berlin 1926.

Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, Freiburg i. B. 1861 f.

Ders., Aus Schwaben. Sagen, Legenden, Aberglauben usw., Wiesbaden 1874.

Birt, Von Homer bis Sokrates, Leipzig 1921.

Bischoff, Das Jenseits der Seele, Berlin 1919.

Bleichsteiner, Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker, in: *Koppers*, Die Indogermanen und die Germanenfrage, 1936.

Blümner, Leben und Sitten der Griechen, Leipzig 1887.
Ders., Römische Privataltertümer, München 1911.
Boeckel, Psychologie der Volksdichtung, Leipzig 1906.
Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Leipzig u. Berlin 1943.
Bornhausen, Schöpfung. Wandel und Wesen der Religion, Leipzig 1930.
Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, Bonn 1928.
Bose, The Hindus as they are, 2. Aufl. Kalkutta 1883.
Brand, Observations on popular antiquities of Great Britain, 3. Bde. London 1908.
Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i.B. 1891.
Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht, München 1926.
Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker, Amsterdam 1888.
Ders., Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893.
Ders., Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896.
Ders., Die vorschristlichen baltischen Totengebräuche, Arch. f. Rel. Wiss. 17, 1914.
Caminada, Die Bündner Friedhöfe, Zürich 1918.
Chantepie de la Saussoye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, hg. v. Bertholet u. Lehmann, 4. Aufl. Tübingen 1925.
Chudzinski, Tod und Totenkultus bei den alten Griechen, Gütersloh 1907.
Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen 1916.
Ders., Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig u. Berlin 1920.
Ders., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen 1920.
Ders., Religionsgeschichte Europas, Heidelberg 1926, 1931.
Ders., Fontes historicae religionis Germanorum, Bonn 1928.
Crooke, An Introduction to the popular Religion of Northern India, Allahabad 1894.
Ders., Religion and Folklore of Northern India, Oxford 1926.
Cumont, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922.
Ders., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Aufl. 1931.
Darmesteter, Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, Paris 1892.

Dechelette, Manuel préhistorique celtique et gallo-romaine, Paris 1908 ff.
Dehmer, Primitives Erzählungsgut in den Islendinga-Sögur, Leipzig 1927.
Deubner, Attische Feste, Berlin 1932.
Dieterich, Nekya, 2. Aufl., Berlin 1913.
Ders., Mutter Erde, 3. Aufl. Leipzig 1925.
Dölger, Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909.
Ders., Der heilige Fisch in den antiken Religionen im Christentum, Münster 1922.
Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, Berlin 1927.
Duchesne, Les Origines du Culte chrétien, Paris 1908.
Ebert, Südrussland im Altertum, Bonn u. Leipzig 1921.
Eckhardt, Die Gesetze des Karolingerreiches, Weimar 1934 ff.
Ders., Irdische Unsterblickheit, Weimar 1937.
Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings, Edinburgh 1908 ff.
Engel, Der Tod im Glauben indogermanischer Völker, Progr. Stralsund 1881.
Ders., Betrachtungen über das Totenreich im germanischen Volksglauben, Progr. Stralsund 1882.
Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin u. Leipzig 1934.
Erman und *Ranke*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübigen 1923.
Fehr, Der Aberglaube in der katholischen Kirche des Mittelalters, Stuttgart 1857.
Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen 1910.
Ders., Die Germania des Tacitus, 2. Aufl. München 1935.
Feilberg, Dansk Bondeliv, Kopenhagen 1899.
Flachs, Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche, Berlin 1899.
Flügel, Volksmedizin und Aberglaube im Frankenwald, München 1863.
Focke, Ritte und Reigen, Tübingen 1941.
Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. B. 1902.
Ders., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg i. B. 1909.
Frazer, The Belief of Immortality and the Worship of the Dead, London 1913 ff.
Ders., Folk-Lore in the Old-Testament, London 1919 ff.
Ders., The Golden Bough, London 1919 ff.

Ders., The Fear of the Dead, London. 1933 ff.

Freiberger, Das Fasten im alten Israel, Diss. Würzburg 1927.

Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike, Münster 1928.

Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, Berlin und Leipzig 1931.

Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898.

Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, Halle 1863.

Fustel de Coulanges, Der antike Staat, Berl. u. Leipzig 1907.

Garke, Geburt und Taufe, Hochzeit und Tod im Volksbrauch und Volksglauben des Magdeburger Landes, Magdeburg 1930.

Geffken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 2-Aufl. Heidelberg 1929.

Geiger, Altiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882.

Geiger, Le roi est mort, vive le roi, Schweiz. Arch. f. Volkskde. 32, 1932.

Ders., Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch, Berlin u. Leipzig 1936.

Gennep, Les rites de passage, Paris 1909.

Ders., Manuel de Folklore français, Bd. 2, Paris 1946.

Gering, Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum, Kiel 1902.

Goessler, Totenglaube und Totenkult in alter Zeit, Württemberg, Monatsschrift, Febr. 1932.

Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1888 ff.

Graebner, Das Weltbild der Primitiven, München 1924.

Graber, Volksleben in Kärnten, Graz 1934.

Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. Berlin 1875 ff.

Grimm, Deutsche Sagen, 4. Aufl. Berlin 1905.

Gröber, Zur Volkskunde aus Konzilienbeschlüssen und Kapitularien, Strassburg 1894.

Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Leipzig 1864.

Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, Hamburg 1937, 39.

Grüneisen, Der Ahnenkult und die Urreligion Israels.

Güntert, Kalypso, Halle 1919.

Ders., Von der Sprache der Götter und Geister, Halle 1921.

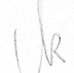
Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen, Breslau 1939.

Hahn, von, Albanesische Studien, Jena 1854.

Hahne, Totenehre im alten Norden, Jena 1929.

Hanauer, Folk-Lore of the Holy Land, London 1908.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin u. Leipzig 1927 ff.



Hardung, Die Vorladung vor Gottes Gericht, Bühl-Baden 1934.

Harrison, Themis, A Study on the Social Origins of Greec Religion, Cambridge 1912.

Hartland, The Legend of Perseus, London 1894 ff.

Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki 1938.

Hauffen, die deutsche Sprachinsel Gottschee, Graz 1895.

Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis, Giessen 1911.

Heckscher, Volkskunde der Provinz Hannover, Hamburg 1930.

Heinemann, Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen, Diss. München 1913.

Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl. Leipzig 1887.

Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg 1913.

Hempler, Psychologie des Volksglaubens, Königsberg i. Pr. 1930.

Herold, Der Dreissigste und die rechtsgeschichtliche Bedeutung des Totengedächtnisses, Zs. f. schweiz. Recht, N. F. 57, 1938.

Hessler, Hessische Landes- und Volkskunde, Marburg 1906 f.

Hillebrandt, Ritualliteratur: Vedische Opfer und Zauber, Grundriss der indo-arischen Philologie III, 2, 1897.

Ders., Vedische Mythologie, 2. Aufl. Breslau 1927 ff.

Hintz, Die gute alte Sitte in Altpreussen, Königsberg 1862.

Hirsch, Dodenritueel in de Nederlanden voor 1700, Diss. Amsterdam 1921.

Hirt, Die Indogermanen, Strassburg 1905 ff.

Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizer Volkes, Zürich 1913.

Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt 1934.

Höhn, Sitte und Brauch bei Tod und Begräbnis, Württemberg. Jahrb. f. Statistik u. Landeskunde, Stuttgart 1913.

Holmberg, Die Religion der Tscheremissen, Helsinki 1926.

Homeyer, Der Dreissigste, Abhandl. d. Akad. d. Wiss. Berlin 1864.

Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Strassburg 1911 ff.

Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin, Stuttgart 1908 f.

Huizinga, Herbst des Mittelalters, München 1928.

Hünnerkopf, Germanischer Totenglaube in heidnischer und christlicher Zeit, Cimbria, Festschr. d. phil.-hist. Ver. Cimbria, Heidelberg, Dortmund 1926.

Ilg, Gesänge und mimische Darstellungen nach den deutschen Concilien des Mittelalters, Progr. Urfahr 1906.

Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, 1923.

Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898.

Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig 1903.

Ders., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin 1922.

Jobbé-Duval, Les idées primitives dans la Bretagne contemporain, Paris 1930.

Ders., Les morts malfaisants d'après les croyances populaires des Romains, Paris 1924.

John, Oberlohma, Prag 1903.

Ders., Sitte und Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, Prag 1905.

Jordans, Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung, Bonn 1933.

Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, Berlin und Leipzig 1934.

Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Phil. Abhandl. H. Schweizer-Sidler gewidmet, Zürich 1891.

Kaindl, Die Huzulen, Wien 1894.

Kees, Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926.

Kehrein, Volkssprache und Volkssitte im Herzogtum Nassau, Weilburg 1862.

Kellermann, Bestattungsbrauch und Totenglaube der frühen Ostgermanen, Diss. Berlin 1938.

Klare, Die Toten in der altnordischen Literatur, Acta Phil. Scand. 18, 1933.

Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, Münster 1927.

Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Diss. Berlin 1908.

Kleinpaul, Die Lebendigen und die Toten, Leipzig 1898.

Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Berlin u. Strassburg 1919.

Koch-Grünberg, Der Animismus der südamerikanischen Indianer, 1900 = International. Arch. f. Ethnographie, Suppl. Bd. 13.

Köhler, Volksbrauch, Aberglauben, Sagen und andere alte Überlieferungen im Voigtlande, Leipzig 1867.

Kolbe, Hessische Volkssitten und Gebräuche im Lichte der heidnischen Vorzeit, Marburg 2. Aufl. 1888.

Kraus, Realencyclopaedie der christlichen Altertümer, 1886.

Krauss, Talmudische Archaeologie, Leipzig 1912.

Krauss, Sitte und Brauch der Südslawen, Wien 1885.

Ders., Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen, Münster 1890.

Krek, Einleitung in die slawische Literaturgeschichte, 2. Aufl. Graz 1887.

Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, Frankfurt 1868; N.F. 1868.

Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen 1913.

Labautut, Les funérailles chez les Romains, Paris 1878.

Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 1905.

Landau, Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre, Heidelberg 1909.

Lang, Myth, Ritual and Religion, 3. Aufl. London 1901.

Langlois, Essai sur les danses des morts, Paris 1851.

Lassy, Persiska Mysterier, Helsingfors 1917.

Lauchert, Die Kanones der altkirchlichen Konzilien, Freiburg i. B. 1896.

Lawson, Modern Greec Folklore and Ancient Greec Religion, Cambridge 1910.

Le Braz et Dottin, La Légende de la mort chez les Bretons Armoricains, Paris 1923.

Leicher, Die Totenklage in der deutschen Epik, Breslau 1927.

Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, Leipzig 1942.

Leist, Altarisches jus gentium, 1889.

Lemke, Volkstümliches in Ostpreussen, Mohrungen 1884, 1887, Allenstein 1899.

Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Wien u. Leipzig 1926.

Ders., Die geistige Welt der Primitiven, München 1927.

Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen, Halle 1899 ff.

Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.

Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882.

Liungmann, Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, Helsinki 1937 f.

Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Paris 1906.

Loorits, Der Tod in der livischen Volksüberlieferung, Verhandl. d. Gel. Ges. Tartu, 1932.

Ders., Grundzüge des estnischen Volksglaubens, 1949.

Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904.

Lüttich, Über bedeutungsvolle Zahlen, Progr. Naumburg a. S. 1891.

Mahler, Die russische Totenklage, ihre rituelle und dichterische Deutung, Breslau 1935.

Maltzew, Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898.

Mannhardt, Germanische Mythen, Berlin 1858.
Ders., Mythologische Forschungen, Strassburg 1884.
Mansikka, Die Religion der Ostslawen, Helsinki 1922.
Ders., Zum ostslawischen Ahnenkult, Annales Acad. Scient. Fennicae 27, 1932.
Massmann, Leichen- und Begräbnissitten im Osnabrücker Lande, Volkskunde-Arbeit, Otto Lauffer zum 60. Geburtstage, Berlin u. Leipzig 1934.
Matii, Totenkult bei den Serben, Bleicherode am Harz 1940.
Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Schweiz. Arch. f. Volkskde. 28.
Ders., Maske, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5.
Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884.
Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart u. Berlin 1921 ff.
Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert, Strassburg 1900.
Mogk, Germanische Mythologie, 2. Aufl. Strassburg 1907.
Müller, Nacktheit und Entblössung in der altorientalischen und griechischen Kunst, Diss. Leipzig 1906.
Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen 2, 1910.
Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921.
Neckel, Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1913.
Negelein, Die Reise der Seele ins Jenseits, Zs. f. Volkskde. 11, 1901.
Ders., Weltschichte des Aberglaubens, Berlin 1931, 35.
Nehring, Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen, Diss. Breslau 1917.
Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, Leipzig 1906.
Ders., Primitive Religion, Tübingen 1911.
Ders., Geschichte der griechischen Religion, 1941.
Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chewsuren, Stuttgart 1931.
Obermaier, Der Mensch der Vorzeit, München 1912.
Oldenburg, Die Religion des Veda, Berlin 1894.
Otto, Die Manen, Berlin 1923.
Panzer, Beiträge zur deutschen Mythologie, München 1848, 1855.
Peeters, Fämisches Volkstum, Jena 1943.
Pernice, Griechisches und römisches Privatleben, Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, 4. Aufl. 1, 1932.
Petrakatos, Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands, 1905.

Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, Leipzig 1929.
Pitré, Usi e Costumi del Popolo Siciliano, Palermo 8189.
Planitz, Germanische Rechtsgeschichte, Berlin 1936.
Ploss-Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, Leipzig 1913.
Probst, Die ältesten römischen Sakramentalien und Ordines, Münster 1892.
Preuss, Tod und Unsterblichkeit, Tübingen 1930.
Puckle, Funeral Customs, London 1926.
Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, 1925.
Quitzmann, Die heidnische Religion der Baiwaren, Leipzig 1860.
Rabbinowicz, Der Totenkultus bei den Juden, Diss. Marburg 1889.
Ranke und *Erman*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1923.
Ranke, K., Totenbrauchtum in alter und neuer Zeit. 1: Die Brautsteine, Heimat 48, Flensburg 1935; 2: Die Hegung des Toten, ebda. 49; 3; Bestattungsfristen, ebda. 49.
Ders., Rosengarten, Recht und Totenkult, Hamburg 1951.
Reichhardt, Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben, Jena 1913.
Reiner, Die rituelle Totenklage der Griechen, Tübingen 1938.
Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1900.
Riemann, Ostpreussisches Volkstum um die ermländische Nordostgrenze, Königsberg 1937.
Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Berlin 1867.
Röder, Pfahl und Menhir, Neuwied 1949.
Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 10. Aufl. Freiburg i. B. 1924.
Roscher, Nektar und Ambrosia, 1883.
Ders., Enneadische und hebdomadische Fristen und Wochen, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., Leipzig 1903.
Ders., Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehre der Griechen und anderer Völker, Ber. über die Verhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 61, 1909.
Ders., Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss., Leipzig 1909.
Rosen, Död och begravning, Västsvensk Forntro och Folksed, Göteborg 1923.
Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901.
Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901.

Ders., Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin 1916.
Ders., Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin 1923.
Sartori, Die Speisung der Toten, Programm Dortmund 1903.
Ders., Sitte und Brauch, Leipzig 1910 ff.
Saupe, Der Indiculus superstitionum et paganiarum, Progr. Leipzig 1891.
Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920.
Scherke, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode, Langensalza 1923.
Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen, 2. Aufl. Leipzig 1858.
Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig 1871.
Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen in Thüringen, Weimar 1863.
Schmitz, Die Bussbücher und Bussdisziplinen der Kirche, Düsseldorf 1883.
Ders., Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, Düsseldorf 1898.
Schneeweis, Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden, Leipzig 1931.
Ders., Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten, Celje 1935.
Schnippel, Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und West-preussen, Danzig 1921, Königsberg 1927.
Schomerus, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung, Leipzig 1936.
Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904.
Schrader-Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 2. Aufl. Strassburg 1917 ff.
Schreuer, Das Recht der Toten, Zs. f. vergleich. Rechtswiss. 33, 1916; 34, 1917.
Schröder und v. *Künssberg*, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 7. Aufl. Berlin u. Leipzig 1932.
Schröder, Quellen zur altgermanischen Religionsgeschichte, 1933.
Ders., Germanentum und Hellenismus. Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte, Heidelberg 1924.
Schuller, Volkstümlicher Glaube bei Tod und Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande, Progr. Schässburg, Kronstadt 1863, Hermannstadt 1865.
Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, Leipzig 1879 f.
Ders., Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, Wien 1892.
Schütte, Dänisches Heidentum, Heidelberg 1923.

Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel, Giessen 1892.
Schwebel, Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben, Minden 1887.
Schwenck, Die Mythologie der Slawen, Frankfurt a. M. 1853.
Sébillot, Le Folk-Lore de France, Paris 1904 ff.
Ders., Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins, Paris 1908.
Sepp, Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod, München 1891.
Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890.
Smith, Die Religion der Semiten, 1899.
Söderbloem, Les fravashi, Revue de l'histoire des religions 39, 1899.
Ders., La vie future d'après le Mazdéisme, Paris 1901.
Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912.
Sonntag, Die Totenbestattung, Halle 1878.
Spencer, Die Prinzipien der Soziologie, Stuttgart 1877 ff.
Spiegel, Eranische Altertumskunde, Leipzig 1871 ff.
Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode, Jena 1877.
Stadler von Wolffersgrün, Der Totenkultus bei den alten Völkern, Progr. Feldkirch 1890.
Stauber, Sitten und Bräuche im Kanton Zürich, Zürich 1922, 24.
Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, Leipzig 1922.
Stengel, Opfergebräuche der Griechen, Leipzig u. Berlin 1910.
Ders., Die griechischen Kultusaltertümer, 3. Aufl. 1920.
Strauss, Bulgarische Volksdichtungen, Wien u. Leipzig 1895.
Ders., Die Bulgaren, Leipzig 1898.
Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936.
Tetzner, Die Slawen in Deutschland, Braunschweig 1902.
Thalhofer und Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2. Aufl. Freiburg i. B. 192.
Töppen, Aberglauben aus Masuren, Königsberg 1867.
Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, Gotha 1889 ff.
Tylor, Die Anfänge der Cultur, Leipzig 1873.
Unwerth, v., Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen, Breslau 1911.
Vries de, Altgermanische Religionsgeschichte, Berlin u. Leipzig 1935, 37.
Wachsmuth, Das alte Griechenland im Neuen, Bonn 1864.

Waitz, Anthropologie der Naturvölker, 2. Aufl. Leipzig 1877 ff.
Walter, Lehrbuch des Kirchenrechtes aller christlicher Konfessionen, 14. Aufl. Bonn 1871.
Warichez, Autour de nos anciennes funérailles, Collationes Dioecesis Tornacensis 23, 1928.
Wasmannsdorf, Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern, Progr. Berlin 1884.
Wasserschleben, Regionis abbatis Prumensis libri duo de Synodalibus causis, 1840.
Ders., Die Bussordnungen der abendländischen Kirchen, Halle 1851.
Weber, Princeps, Studien zur Geschichte des Augustus, 1936.
Weinhold, Altnordisches Leben, Berlin 1856.
Ders., Die deutschen Frauen im Mittelalter, 3. Aufl. Wien 1892.
Ders., Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlin 1896.
Ders., Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlin 1897.
Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl 1927.
Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. Berlin 1897.
Weniger, Feralis exercitus, Arch. f. Rel. Wiss. 9.
Wessely, Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst, Leipzig 1876.
Westermarck, The Principles of Fasting, Folk-Lore 18, 1907.
Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, 3. Aufl. 1910.
Ders., Das alte Ägypten, 1920.
Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert, Leipzig 1912.
Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslawen, Leipzig 1940.
Wilda, Das Gildewesen im Mittelalter, Halle 1881.
Wilke, Die Religion der Indogermanen in archaeologischer Beleutung, Leipzig 1923.
Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. München 1912.
Witzschel, Kleine Beiträge zur deutschen Mythologie aus Thüringen, Wien 1866, 78.
Wolff, Muhammedanische Eschatologie, Leipzig 1872.
Wolff, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, 1910.
Wundt, Mythus und Religion, 2. Aufl. Leipzig 1910 ff.
Ders., Völkerpsychologie, Stuttgart 1900 ff.
Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig 1881.

Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 4. Aufl. Leipzig o. J.
Zeki Validi Togan, Ibn Fadlans Reisebericht, Leipzig 1939.
Zelenin, Russische (Ostslawische) Volkskunde, Berlin und Leipzig 1927.
Zemmrich, Toteninseln und verwandte geographische Mythen, Diss. Leipzig 1891.
Zimmern, Altindisches Leben, Berlin 1879.
Zingerle, Sitten und Meinungen des Tiroler Volkes, Innsbruck 1857.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Abdiso de Sauba 46.
Ablösungsbräuche 325, 358.
Achill 99, 116, 142, 171, 301.
Aelian 157, 179.
Adambuch 69, 120.
Aethelstan 27.
Agapentische 197.
Ahnenberg 367, 368.
Ahnenbild 231.
Ahnengemeinschaft 7, 8, 23, 64, 79, 83, 205, 206, 215, 241, 242, 310, 361.
Ahnenkult 304.
Ahnentrias 8, 64, 82, 223, 241.
Aischines 114.
Alkuin 44, 83, 329.
Allerseelen 8, 9, 64, 83, 87, 199, 225, 336.
Altar 301.
Ambrosius, Hl. 36 ff., 44 f., 331.
Ammianus Marcellinus 187, 232, 277.
Amphoren 197.
Anchpechrod 125.
Andromache 98.
Animismus, animistisch 21, 28, 188, 193, 221, 256, 262.
Anniversarium, Jahrestodestag, 23 f., 64, 87, 214, 272, 336.
Ansen 242.
Anthesterien 9, 212, 268.
Antonius Pius 236.
Apostolische Konstitutionen 23, 24, 36, 44, 70, 271.
Apotheose 238.
Apuleius 128.
Arbeitsruhe 87, 316, 321.
Arelatisches Konzil 278 f., 281.
Aristophanes 80, 225.
Arme 222 ff., 224 ff.
Artemidor 190.
Asche 92, 99 ff.
Assoziatives Denken 16, 21.
Astrologie 29.
Athenaeus 50, 80, 114.
Attila 299, 302.
Attis 19, 281.
Auferstehung des Fleisches 17, 370.
Augustin 40, 43, 45, 112, 195, 271, 274, 278, 328, 331, 333.
Augustus 56, 171, 238.
Ausstellung der Leiche, collocatio, prothesis 25, 30, 57, 125, 163 ff., 175, 186, 187, 194, 195, 238, 255, 320, 338, 350, 352, 360.
Ausweisung des Toten 265 f.
Auszahlung des Toten 322, 358.
Avesta 66, 167.
Backverbot 144.
Baeda 40.
Balder 151.
barfuss 128.
Barlaam und Josaphat 58.
Basilicus 11.
Baubo 283.
Benedictus Levita 133, 196, 280.
Beowulf 299.
Bereschit Rabba 73.
Bestattung, Beerdigung, Begräbnis 7, 25, 136, 164 ff., 177, 187, 190, 195, 236, 238, 253, 257, 265, 316, 321, 335, 351, 360, 367 ff.
Bettler 215.
Beweinen des Toten 92 ff.
Bjarki 370.
»Blühen» des Leichnams 349, 351.
Blutsbruder 110.
Blutopfer 109, 177, 199.
Boden, auf dem . . . sitzen, liegen oder schlafen in der Trauer 101 ff., 157.
Bonifatius 41, 133, 278.
Brot 252, 257.
Brust schlagen 92, 128.
Brynhild 151.
Burchard von Worms 213, 214, 280.
Busse 29, 103 f., 121, 123, 375.
Bussbücher 161, 292.
cachinni 278, 281, 286, 374.
Canones Clementis 36, 258.
Caracalla 236.
Carmina diabolica 288 ff., 292.
Caesar 117, 119, 127, 273.
Cassius Dio 61, 113, 236.
Centum-Völker 354.
Ceres 56.
Charivari 119.
Christi Geburt 42.
Chrysostomos 35, 44.
Cicero 109, 113, 168, 171, 232.
Cid 326.
Concilium Quinisextum 70.
Cosmas von Prag 233, 278.
Cromagnon 10.
dadsisas 97, 278, 288 ff., 292.
Dampf als Nahrung 257.
David 44, 142.
Dea Mutata 284.
Dea Syria 74.
Dea Tacita 284.
decursio 301.
Demeter 135, 283.
Demosthenes 114, 144.
Deuteronium 72, 109, 122.
dies parentales 9.
Diodor 72, 99, 100, 126, 133, 231, 232, 301, 338.
Dionysos 42, 117, 119.
Echnaton 125.
Egilsaga 326.
Ehe 151 f., 159, 176.
eheliche Gemeinschaft mit dem Toten 156 f., 193, 235, 320, 358.
Einladung des Toten 208, 215, 262.
Ekstase 221, 268.
Ellefolk 304.
Embryo 29, 342 f., 344.
Empfängnis 5.
Ephraim Syrus von Edessa 35, 278.
Erbantritt 26, 176, 313 ff., 358.
Erbrecht 313 ff.
Erinnerungsbild 17, 131, 158, 163, 308, 350.
Erleichterung der Rückkehr des Toten 260 f.
Eschatologie, eschatologisch 11, 76, 94, 183, 202, 258, 270, 290, 312, 342.
Eucharistie, Abendmahl 43, 87, 189, 328, 331, 333.
Eurynomos 339.
Euripides 113, 286, 339.
Eusebius 335.
Exequien 59, 335.
Exhumation 10.
Eyrbyggjasaga 148, 182, 205, 209 ff., 241, 242, 284, 362, 367.
Fasten 29, 35, 87, 132 ff., 185, 321, 357, 359.
Faustinus 43.
feralis exercitus 117.
Firdausi 68.
Firmicus Maternus 53, 94.
Fischsymbol 41.
Flavius Josephus 73, 93, 123.
Florian Geyer 118.
Formosus 356.
Friede 307, 359.
Friedloser 307.
Frontinus 103.
Fuss wächst aus Grab 19.
Gallus, Hl. 250.
Gastgeber, der Tote als 190 f., 201, 227, 269, 321, 357.
Geburt 5, 29, 296, 372.
Geburtstag 23, 87, 272.
Geistersprache 292.
Georg von Abela 35.
Gerippe 21, 366 ff., 371.
Geschlechtliche Potenz des Toten 153 ff., 176, 358, 367.
Gesicht zerkratzen oder zerschneiden 92.
Giraldus Cambrensis 149.
Gislasaga 205.
Gleichgültigkeit gegen die Toten 6 f.
Gottesdienst der Toten 369.
Grabbild 195.
Graberde 101.
Grabfeier 189 f., 199 ff.
Grabmal 238.
Grabruhe 320.
Gratian 38, 61.
Gregor der Grosse 36, 40, 329.
Gregor von Nyssa 41.
Gregor von Tours 18, 37.
Gregorianische Messe 329 f., 332.
Grettir 147, 362.
Gudrun 212 f., 370.
Guilelmus Durantis 38, 46.
Gulathinglag 27, 61 f., 224, 313.
Günter von Schwarzburg 118, 165, 172, 239, 240, 334.
Haar, raufen oder scheeren 92 f., 104, 106 ff., 177, 352.
Haar, wachsen lassen 19, 102 ff., 359.

Hades 339.
Hagia Triada 277.
Hand wächst aus dem Grab 19.
Hans Sachs 192.
Hans Vintler 290.
Harii 117 f., 341.
Harpokration 49.
Hasan 94.
Haterierrelief 103, 128.
Hauptrecht 324.
Hausräumung 55 f., 67, 201, 273, 275, 309, 322 f.
Hausstandsruhe 201, 316, 321, 323, 357.
Havamal 286.
Hegung des Toten 294, 306, 368, 374.
Hekate 80, 225, 339, 344.
Hektor 25, 98, 170, 171.
Hel 139, 340.
Helgi 154, 366, 368.
hellirunen 289.
Helsingelag 24.
Herakles 339.
Herd, Ofen 242, 286.
Herdfeuer löschen 67, 143.
Hermegisklus 60.
Hermes 50, 257.
Herodian 113, 236.
Herodot 55, 72, 99, 103, 106, 117, 143, 148 f., 154, 156, 166, 168, 171, 180, 185, 187, 237, 257, 268, 271, 273, 277, 282, 306, 362.
Heroen 8, 19.
Hesekiel 100.
Hieronymus, Hl. 35, 71, 112 f., 124, 328.
Hilaria 281.
Hilfsbereitschaft der Toten 369 ff.
Hinkmar von Reims 27, 60, 62, 213, 233, 240, 278 ff., 281.
Hirte, Bild vom guten 41.
Historia Lausiaca 36.
Hochzeit 249, 296, 372.
Hocker 18 f.
Homer 98, 99, 100, 107, 113, 116, 128, 142, 170 f., 178 f., 182, 241, 277.
Horaz 79.
Hostie 189, 333.
Hypereides 49.
Ibn Dostah 109, 149, 181.
Ibn Fadhlan 149, 169, 171, 240, 274, 322.
Ikaros 19.
Indiculus superstitionum 97, 280, 288, 292.
Initiation 103, 112, 204, 281.
Isaak der Grosse 35.
Isaias 114.
Isis 154.
Islam 13, 17, 66, 75 f., 77, 225.
Jesaja 122.
Johann Hartlieb 291.
Johannes Lydus 54, 243.
Johann von Viktring 155.
Jonas 123.
Jordanes 242, 299.
Julzeit 8, 205, 212.
Ka 204.
Karl der Grosse 155, 194.
Katakomben 197.
Kathedra 43, 81, 167, 186, 196.
Kerberos 339, 341.
Keren 241, 268.
Kerze 223, 247, 255, 300.
Kinderherkunft 6
Kirche, angelsächsische 37.
-»- armenische 36, 70.
-»- fränkische 37, 39 .
-»- gallische 37, 39, 69.
-»- griechische 34 ff., 39, 47, 55, 69, 76, 77.
-»- koptische 36, 48.
-»- Mailänder 38, 39.
-»- palästinensische 35, 48, 73.
-»- römische 36, 39, 47.
-»- syrische 34 f., 48.
Klageweiber 92, 98.
Kleidemos 262.
Kleider, schmutzige 92.
-»- zerrissene 92, 122 ff., 128.
-»- des Toten 317 ff., 322, 347.
-»- = Substitut des Toten 96, 246 ff.
Kollyba 191.
Kompensationsbräuche 112.
Kontaktmagie 129, 253.
Körperseele 263.
Kreuz 228 f., 255.
Kriemhild 155.
Kuran 112.
Lachen 281 ff., 303, 310, 359, 374.
Ladung vor Gottes Gericht 51 f.

Landnamabok 221.
Laren 79, 284.
Lasicius 59.
Laxdaelasaga 180, 182, 210, 362, 370.
Lazarus 25.
Leichendämon 338 ff.
Leichenlaken 246.
Leichenstarre 19.
Leichenwache 276, 294.
Leichnam, lebender 20 ff., 28, 84, 87, 120, 131, 173, 175 ff., 185, 187, 203, 206, 254, 256, 259, 269, 293, 308, 311 f., 323, 337, 348, 352, 354, 360 f., 363.
Leiter 266.
Lemurien 212, 269.
Leviratehe 149.
Leviticus 109.
Lex Salica 18.
Livius 57, 61.
Loki 283.
Ludwig der Fromme 62, 313.
Luftbestattung 66, 168.
Lukian 74, 135, 144, 200, 285.
Lupercalien 281.
Luther 329, 331.
Lykurg 94, 180, 274.
Lysias 49.
Magna Mater 281.
Makarios, Hl. 36, 259.
Makkabäer 17.
Maletius 58, 241.
Manen 284.
Manichäer 43.
Märchen 248, 258.
Marqah 73.
Massudi 110, 149, 151.
Matthias Corvinus 118.
Maximilian I. 345.
Meier Helmbrecht 300.
Melania, Hl. 34.
Meleagersage 248.
Menhir 235.
Messformularien 68.
Messopfer 330, 333.
Micha 122.
Milosch Obrenowitsch 252, 260.
Misshandlung des Leichnams 356.
Missionspolitik 40, 47, 49, 59, 69 f., 328, 373.
Mithras 17, 42.
Monatsopfer 63, 66, 79, 81, 82.
Monismus 29.
Moses bar Kepha 35, 49.
Mumie, Mumifizierung 20, 44, 153, 172, 173.
Mutterrecht 6.
Naciketah 139.
Nägel wachsen nach Tod 19, 355.
Nekromantie 289, 293.
Nekrophagie 275.
Nekyomantie 18.
Neuleib 203, 363 ff.
Neumond 79, 80, 83.
Nico 70.
Nidhögg 340.
Niobe 135, 170.
Njalssaga 205.
Nonnos 99.
Nornagestsage 248.
novemdiale 45 f., 57.
Odin 133.
Ofnet 21.
Orenda 204.
Osiris 154.
Ostern 86.
Ostgötalag 61, 169.
Otto der Grosse 164 f., 243.
paradeisos 306.
pater familias 189, 309, 321, 325, 352.
Patroklus 99, 142, 182, 301.
Pausanias 113, 117, 150, 196, 339.
Pentateuch 26.
περίδειπνον 144, 194, 196.
Pertinax 236.
Pfingsten 9, 86, 214.
Phallus 153.
Phanodemos 55.
Philo Alexandrinus 73.
Photios 34, 82, 167.
Photographie des Toten 188.
Physiognomie 203 f., 233, 242, 285, 355, 374.
physiologische Grundlage des Dreissigsten 30, 312, 323, 337 ff., 352.
Pitara 63 f., 257.
Platz für den Toten frei lassen 263 ff.
Plejaden 29 f.
Plinius 54, 344, 365.
Plutarch 50, 54, 80, 94, 109, 113, 119, 128, 135, 154, 178, 180, 257, 281.

pollictor 233.
Pollux 50, 114.
Polybius 231, 232.
pompa funebris 206, 231.
Praeanimismus 20 ff., 113, 270, 368.
Praeexistenz 6.
Prokop 58, 60, 153.
Proserpina, Persephone 53, 56, 94, 136, 139, 283.
Purgatorium 335.
Rakshasas 340.
Ran 210.
Reformation 75, 330 f.
Regino von Prüm 62, 104, 184, 213, 278, 280, 281 f.
Reincarnation 6.
Rigveda 149, 294, 367.
risus paschalis 281, 282.
Rot 113, 120, 285, 355, 374.
Rothari 104.
Rudolf von Ems 58.
Sachsenspiegel 61.
Sahure 125.
Sakralzahlen 11.
Sakramentarium Gelasianum 37, 66.
Salz 173.
Sardonisches Lachen 282.
Sarkophag 58, 198, 339 f., 344, 345.
Satem-Völker 354.
Schachtgrab 196.
Scheintod 18.
Schenute von Atripe 36.
Schlaf 18.
Schlange 340.
Schmutz, Wälzen in 92.
Schwarz 71, 100, 113 ff., 177, 204, 268, 310, 339.
Seelenglaube 21 ff., 29, 163, 201, 203 ff., 218, 256, 259, 269, 320, 349 f., 362 ff. 370.
Seelenloch 198.
Seelennort 6.
Seelenreise 28, 259, 268, 270.
Seelentier 341, 363.
Seelenvogel 350.
Seelbad 261 f.
Seelgerät 192, 218, 222.
Seelmesse 26, 332.
Seelnonne 220, 333.
Seeloffizien, -opfer 39, 332, 334.
Selbstbestattung 100.
Selbstmörder 362.
Selbstverwundung 92, 108 f., 180, 352.
Seneca 178.
Septimius Severus 236.
Servius 238, 257.
Shayast - la - Shayast 66, 135.
Siegfried 155.
Sigrun 154.
Sigurd 151.
silicernium 194, 196.
Sintflut 29.
Skadi 283.
Solon 109, 180, 274.
Somnambulismus 18 f.
Sonnenlauf 305.
Sebastian Franck 97, 223.
Sophokles 82, 262, 339.
Statius 298.
Stein als Substitut des Toten 251, 255.
Stoa 257, 286.
Stoglaw 278.
Strabo 168, 171, 273, 282.
Sudra 64.
Sueton 61, 103, 127, 231.
Sühne 24, 29, 121, 258, 375.
Sulla 180.
Sylvester 249.
Sympathie 217 ff., 248, 255, 275, 303, 309, 320, 321, 347, 352, 371.
Tabu 137, 140, 141.
Tacitus 62, 86, 96, 117, 119, 180, 182.
talamascae 213, 231, 233, 239, 240, 278, 293,
Talmud 17, 73, 125, 259.
Tanz 187, 188, 214, 271, 276 f., 283, 293 ff., 296, 310, 359.
Tanzleiche 294 f.
Teilbestattung 21.
Thanatos 339.
Theodorius von Canterbury 24, 37, 44, 46, 135.
Theodosius, Hl. 35.
Thietmar von Merseburg 330.
Thomas Kantzow 58, 198.
Thorgunna 148, 362.
Tiberius 56, 171, 238.
Tiere, aasfressende 66, 338.
tondi 204.

Totenabwehr 6, 20, 91, 93, 107, 121, 130, 140, 173, 193, 233, 253, 303, 304, 305, 325, 373 ff.
Totenbeilager 153 f., 206.
Totenbeschwörung 92, 287 ff., 374.
Totenbild 20, 31, 96, 166, 235 ff., 240, 269.
Totenfolge 100, 108, 109, 110 f., 153, 181, 193, 206, 322, 352, 359.
Totenfurcht 6, 181, 193, 287, 304, 357, 371 ff.
Totengesänge 287 ff.
Totenklage 92 ff., 187, 247, 248, 262, 287 ff., 294, 304.
Totenlicht 68, 248 ff.
Totenliturgie 30, 311, 330 ff., 334, 336, 343, 354.
Totenmahl 64, 136, 176, 185 ff., 309, 321, 350.
Totenmaske 20, 120, 205, 213, 231 ff., 242, 285, 310, 351, 355, 374.
Totenmünze 323.
Totenpuppe 156, 237, 244 ff.
Totenrecht 31, 139 ff., 145, 159, 176, 202, 292, 303, 310, 320 ff., 323, 326 f., 350, 352, 357, 372.
Totenreich, Unterwelt 111, 139, 215, 290, 305, 309, 340, 359, 368, 369.
Totenspeisung 11, 59, 70, 185 ff., 352, 357, 359.
Totenteil 274, 322.
Toter, Lebender 17, 21, 31, 158, 161, 163, 176, 203, 235, 243, 253, 259, 269, 309, 319, 333, 335, 349, 357.
Totschläger 104.
Trauerklage 91, 178.
Trauernackheit 93, 113, 122 ff.
Trauersack 35, 122 ff., 126, 130.
Trauertracht 87, 100, 112 ff., 177, 204, 206, 352, 373.
Trauerzeit 9, 24, 26, 29, 30, 56, 59, 65, 71, 78, 86 ff., 100, 105, 136, 150, 162, 247, 257, 310.
Traumbild 17, 131, 308, 350, 307.
Trennung der Seele vom Körper 7, 10, 24, 25, 28.
Türgericht 211 f.
Tut-ench-Amun 153.
Umgang, Umwandlung 297 f., 374.
Umkehrung 105.
Unreinheit 64 ff., 91, 101, 138, 373 ff.
Uplandslag 24, 169.
Vampyr 155, 347, 362.
Vaterschaft 5 f.
Vendidad 66 ff., 113, 167, 168, 172, 273.
Verbot der Speisezubereitung 143, 147, 201.
Verbrennung 63, 100, 195, 265, 351, 360, 367 ff.
Verdunkeln des Trauerraumes 156 ff.
Verfluchung 50 f.
Verheimlichung des Essens 141.
Verstümmelte Tote 364 ff.
Vertrinken des Toten 192 f., 277.
Verwandlungskulte 204 ff., 222, 235, 360.
Verwesung 7, 10 ff., 25, 28 f., 54, 84 f., 172, 203, 257, 258, 320, 340 ff., 344, 345 ff., 351, 360, 362.
Vespasian 352.
Vetalas 340.
Virgil 339.
Walafrid Strabo 250.
Warmbleiben des Leichnams 348 f.
Weihnachten 86, 249, 296.
Weiss 113 ff.
Wetterorakel 29.
Wiedergänger 9, 17, 20, 93, 113, 147, 211, 212, 253, 304, 325, 338, 347, 356, 362, 363, 368, 371, 375.
Wiedergeburt 6, 112, 173, 203, 230.
Wilde Jagd 205, 212.
Wilhelm von Malmesbury 291.
Witwe 28, 62, 87 f., 108 ff., 148 ff., 206, 309, 313 ff., 324, 327.
Wöchnerin 29 f., 121.
Wohnungsreinigung 266 ff.
Wulfstan 57, 60, 166, 185, 271, 274.
Xenophon 113, 179, 277.
Zählung nach Nächten 62.
Zarathustra 17, 168.
Zerstörung des Eigentums 272 ff., 275, 322.
Zeugung 5, 154.
Zweiter Leib 363 ff.
Zwölftafelgesetz 109, 180.

INHALTSÜBERSICHT.

		Seite
Einleitung		5
Kapitel 1:	Die indogermanischen Totengedenktage	16
Kapitel 2:	Die dreissigtägige Trauerzeit	86
Kapitel 3:	Totenmahl und Totenspeisung	185
Kapitel 4:	Der Dreissigste als Stichtag des Erbantritts	313
Kapitel 5:	Der Dreissigste im christlichen Kult	328
Kapitel 6:	Die physiologische Voraussetzung des Dreissigsten	337
Kapitel 7:	Die Bedeutung des Dreissigsten im indogermanischen Totenglauben und -kult	353
Literaturverzeichnis		377
Index		390